



DEYCRIT *sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Bolívar Echeverría (1941 - 2010)

Teoría Crítica desde Latinoamérica

*Al conmemorarse, en este junio del 2011, el primer aniversario del fallecimiento del importante intelectual marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría, se han publicado dos importantes recopilaciones de sus obras. Por un lado **Ensayos Políticos de Bolívar Echeverría** (Ecuador); y, por otro, una amplia **Antología: crítica de la modernidad capitalista** (Bolivia). En Venezuela, reconoció su obra **Vuelta de Siglo** con el premio **Liberador al Pensamiento Crítico**, 2006.*



Bolívar Echeverría nace el 31 de enero de 1941, Riobamba, Ecuador. Su vida intelectual comienza en 1958 con la lectura de textos filosóficos, inicialmente de orientación existencialista y la experiencia en 1959 de la Revolución cubana. Echeverría, siendo estudiante de filosofía en Berlín Occidental en los años de 1970, redacta la Introducción a la primera biografía en alemán del Che Guevara (1968); al mismo tiempo se involucra en la discusión filosófica del marxismo no dogmático. De su amistad, contacto e intercambio epistolar con uno de los sujetos rebeldes centrales del '68 alemán, Rudi Dutschke, hay constancia en libros recientes sobre la época, así como en el archivo del Instituto de Investigaciones Sociales de Hamburgo (HIS).

El 25 de agosto de 1969, Echeverría le escribe a Dutschke, desde la capital mexicana, de "la posibilidad de dedicarme nuevamente a los problemas teóricos" y que, por cambios organizativos, le toca dedicarse a partir de este momento a "las tareas de la creación de conciencia" (sobre las relaciones sociales existentes y sus contradicciones) –el gran tema de su actividad intelectual de allí en adelante, al más alto nivel reflexivo, especulativo y científico. Como en todos los grandes teóricos de izquierda, también en Echeverría, la decisión de dedicarse de pleno a la teoría contiene un elemento trágico, de repliegue momentáneo: prepararse en momentos políticamente difíciles para cuando las condiciones lleguen a ser mejores. Todos ellos saben que no están jugando, su seriedad teórica está impulsada por una necesidad y decisión dentro de la misma praxis política, que en este momento no puede ser llevada a cabo de manera inmediata.

Bolívar es, a partir de 1975, profesor de tiempo completo en la Facultad de Economía y, a partir de 1987, en Filosofía de la UNAM. De 1974 a

1990 es miembro de la Redacción de la revista *Cuadernos Políticos*, así como ganador del Premio Universidad Nacional en Ciencias Sociales (UNAM, 1977). Apoya con su extraordinaria capacidad reflexiva y formación teórica a diferentes movimientos políticos y sociales, como cuando imparte sobre la avenida Paseo de la Reforma una conferencia dedicada a la teoría estética de Bertolt Brecht. Su público está compuesto por participantes de las entonces virulentas protestas pos-electorales. Ese día lo veo más feliz y satisfecho con su trabajo teórico que en ningún otro momento que compartimos.

Bolívar se mueve con una habilidad intelectual, entre los debates alrededor de una interpretación no dogmática de la obra de Karl Marx, las discusiones sobre una reactivación del núcleo radicalmente crítico del pensamiento de la teoría crítica de la temprana Escuela de Frankfurt y las discusiones en América Latina sobre la reconstrucción de una subjetividad no subordinada a los dictados culturales del primer mundo. Estas últimas discusiones, sobre todo cuando se deslizan hacia la idea de una esencialidad perdida, pueden tener alguna cercanía al heideggerianismo que tempranamente lo había impulsado hacia Alemania, donde –por una afortunada constelación política e histórica, y al no ser recibido por el filósofo de Friburgo– conoce y establece amistad con Dutschke, Rahbehl y Kurnitzky, así como otros seguidores de György Lukács. Lo cierto es que Bolívar evitó con gran habilidad enredarse en esta trampa conceptual, al referirse una y otra vez al Marx de la Crítica de la economía política, y cada vez más a la teoría crítica, especialmente a la Dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno, así como a Benjamin.

Ha logrado como pocos confrontar estas diferentes discusiones teóricas con tanta vehemencia emancipadora, seriedad filosófica y una indignación ante las perversidades estructurales de nuestra formación social a escala mundial, que una y otra vez se impone su claridad conceptual. He tratado de discutir algunas de sus más grandes aportaciones teóricas en el libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (FCE, 2007). Hace falta traducir sus obras a otros idiomas, reeditar las obras agotadas o inaccesibles, publicar inéditos, así como empezar una amplia discusión, basada en el pleno entendimiento de su obra, que puede ser concebida como una Teoría crítica no eurocéntrica.

Stefan Gandler

Universidad Autónoma de Querétaro.
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

*Francisco Hidalgo es el investigador ecuatoriano, de la Universidad Central del Ecuador y del CINDES, invitado para esta edición especial de **Utopía y Praxis Latinoamericana**, que presenta al lector algunos aspectos relevantes del pensamiento contra hegemónico que se desarrolla en América Latina y sus alternativas al pensamiento único de la globalización neoliberal.*

Día a día, en los albores de este S. XXI, los escenarios de conflictividad que tienen su origen en las crisis de la economía de mercado, visibiliza, en una multiplicidad de rostros, la desobediencia cívica y la violencia política, y también las praxis emancipadoras de los movimientos emergentes y comunales. Sobre todo, entre quienes sufren la reclusión o exclusión del espacio de participación de los poderes de la política.

Los presagios de la crisis hegemónica a nivel mundial, desde hace tiempo, ya formaban parte del sentido común y de la vida cotidiana de todos. Sin embargo, los entes transnacionales del “orden económico” indefectiblemente postergaban para “mañana” lo que “ayer” ya estaba consumado: la debacle del sistema de la sociedad de clases y las revueltas de la masa anónima de sus víctimas. Dos formas de vivir la interpretación de un inevitable cambio de paradigma sociopolítico e histórico-cultural, de un modo de producción económico insostenible para garantizar unas condiciones de vida que a todas luces son extremas e inadmisibles. Los presagios de este tipo de crisis nos colocan muy cerca de la muerte en toda su crueldad. Hoy día este es el mundo donde convivimos: el riesgo a perder la vida es el riesgo a vivir de espaldas al presente y a un incierto futuro.

La crisis de la hegemonía capitalista a todos afecta, aunque no por igual. Precisamente, es en ese espacio de la diferencia con el otro, donde la crisis que irrumpe quiebra sensiblemente la intersubjetividad necesaria para revertir el sentido de la crisis a través de una justicia cuya responsabilidad ética contribuya a garantizar el “buen vivir” de todos, en un sistema-mundo de relacionalidad que haga pacífica la coexistencia entre unos y otros y entre éstos y las otras vidas que existen en el mundo.

Nuestro “otro (nuevo) mundo”, desde una desrepresentación colonial de su cultura e historia, se piensa y pone en práctica desde América Latina: primero, por medio de su crítica a la crisis de la hegemonía global del capital; segundo, por medio de sus praxis alternativas para recrear el mundo a partir de la interculturalidad como un logos de contra poder hegemónico. El resultado es la liberación del otro desde sus horizontes más originarios, en los cuales nuestra alteridad con la naturaleza debe interpretarse a partir de modos de convivencia que eludan cualquier intención depredadora o aniquiladora del orden vital de la vida. Es en América Latina, donde efectivamente, ese sentido de alteridad con el mundo de la vida y con la realización material del “buen vivir” para la vida convivible se propone, como una política de humanización social y económica de la reproducción de la vida sin esclavismo o explotaciones.

Los investigadores invitados abordan desde sus respectivas ópticas la crítica política a las particulares enajenaciones que se producen al interior de sus sociedades a causa del desarrollo hegemónico de la economía de mercado capitalista, que orienta su ejercicio

tecnológico al control de la producción y del consumo, para lo que se vale de las redes de integración y comunicación telemáticas. El orden global asume su representación desde estas instancias del dominio ideológico y simbólico a fin de colonizar las relaciones que norman el desempeño estatal y jurídico de estas sociedades.

Es el caso de estudio que nos presenta **Miguel Eduardo Cárdenas Rivera y Felipe Díaz Chaves**, en su artículo, **“Hegemonía en Colombia: caracterización y alternativas frente al poder global”**, donde analizan las políticas intervencionistas del modelo neoliberal en la configuración del aparato productivo colombiano y el desempeño laboral de una masa trabajadora que a muy bajos costos, permite la ampliación del Estado a través de políticas públicas que responden a los intereses supranacionales de organismos de financiamiento como el FMI y BM.

En la región es Colombia el país más proclive a este tipo de hegemonía global a través del mercado y de los efectos perversos de una construcción de la opinión pública que califica a este país como terrorista afiliado a redes del narcotráfico, y por un estrato de la burguesía financiera capaz de adherirse a las políticas intervencionistas foráneas para favorecer el control del desarrollo auténtico de las capas trabajadoras. Los autores también señalan que para salir de este sistema de represión global se requiere, por parte de las clases subalternas, un retorno a los orígenes de la cultura precolombina, en tiempos donde la relación de la vida del hombre estaba en concordancia con la existencia natural de la comunidad humana y su entorno. La libertad para actuar en perspectiva revolucionaria, es posible en la medida en que las clases populares o subalternas, sean capaces de reformular los contextos políticos y jurídicos que sirven de soporte a la institucionalidad de los poderes gubernamentales. Eso es posible si se recupera para los derechos humanos, tan reclamados en estas sociedades, la primacía del derecho a estar vivo sobre los derechos de la producción económica que reproduce eficazmente el capital. Aunque el camino a recorrer parece muy largo y escabroso, lo único que se requiere es una voluntad de actuación que reconozca quién es y dónde habita el “otro marginado”; pero también de la condición de vida de la tierra como el universo de protección de todas las formas de la vida que se crean y reproducen. Ese retorno político y económico hacia la “Madre Tierra” o “Pacha Mama”, es lo urgente y necesario. Recuperar el equilibrio con las fuerzas naturales según las tradiciones de vida de nuestros aborígenes, es lo que hace falta para hacer de América Latina ese mundo posible que día a día obra por su liberación.

Los procesos de decolonialidad, interculturalidad, democracia popular, la resistencia desde los de abajo, la hegemonía del postfordismo, es lo que analiza **Miguel Ángel Herrera Zgaib**, en su artículo, **“Subalternidad y excepcionalidad en el posfordismo hegemónico. El caso colombiano: 1999-2009”**. Su interés es profundizar en las posibles características emancipadoras de las clases subalternas, siguiendo la tesis de Antonio Gramsci. Gobernar desde el Estado la diferencia y exclusión de clases subalternas, es posible en Colombia a través de un poder constituyente que garantiza legislar sobre la legalidad e ilegalidad de quienes son oponentes y disidentes. Una Constitución que prescribe ese tipo de orden normaliza y minimiza la capacidad de rebelión de las clases subalternas para enfrentar el quiebre del poder, a partir de las acciones de bases contrahegemónicas que delatan las formas coactivas de las normas. Los gobiernos en Colombia, en especial el de Uribe, por medio de un proyecto de de-democratización intenta galbanizar el poder central del Estado hacia la sociedad civil y política, organizando un bloque hegemónico presto a las esferas internacionales de los gobiernos globales como el de USA, en

sincronía con la tercera vía de Blair y Giddens, y las alianzas internas de las clases poderosas. La crisis de gobernabilidad de Colombia, incide directamente en la gesta revolucionaria de los subalternos; es decir, de ese colectivo social discriminado, emergente, irregular, inconforme, que se levanta entre los tejidos orgánicos de la subjetividad del poder, con la finalidad de hacerse expresivo y declarante de las condiciones opresoras de la vida pública. La fuerza contrahegemónica de esta clase se afianza a causa de la crisis colombiana, el posfordismo que hegemoniza la red capitalista global; porque, precisamente, toman sentido desde sus historias locales. El presente democrático en Colombia no luce esperanzador con el nuevo Presidente Santos, quien reedita de alguna manera, en otros escenarios de correlación de fuerzas liberales y conservadoras, el “presidencialismo de excepción”, donde se impone la ley del “más fuerte”. Los cambios retóricos e ideológicos del discurso político en Colombia, tienen la intención de mantener a las clases subalternas fuera del poder, y para eso les favorece su actual desarticulación y pequeños atisbos de recomposición de la sociedad civil, por parte de quienes actúan desde abajo frente al poder de un Estado centralizado que tiene a su favor, todavía, la propia crisis de su hegemonía.

La interpretación del vocablo hegemonía es plural y a veces, controversial. O sea, no es unívoco o porta en todo momento de su praxis el mismo sentido o significado. Este es el principal valor filosófico y epistémico de un vocablo con el que Gramsci enriquece el pensamiento neomarxista, para poder situarnos en los espacios de reproducción o recreación de los poderes de la política. Nos parece acertada la significación que **Antonino Infancia**, nos propone en su artículo, cuando equivale **“Egemonia popolare come contro-egemonia dal basso”**, pues sitúa, repito, a la hegemonía como una praxis material que con respecto al poder de la política cuestiona las diversas “direcciones” que se le asignan al poder. Así, también, nos habla de “hegemonía global” o “imperial”; de “partido” o de “clase”; y, sobre todo, de la hegemonía del logos de Occidente, capaz de deshumanizar cualquier otro horizonte cultural posible y existente: el significado más depredador de la hegemonía, como “conquista civilizatoria” en un continente que recibió del dominador su cultura latina. Ese buscar la propia historia desde la liberación del pensamiento a la racionalidad de la modernidad de Occidente, es el propósito contrahegemónico que inspira a los pueblos en su luchas emancipadoras. Las preconcepciones que se tenían en la filosofía cartesiana, kantiana, hegeliana, no podían responder a una concepción de la alteridad donde la existencia de otros logos o pensares, pudieran formar parte de la totalidad histórica. La violencia del poder de la razón sobre la obediencia de los otros, es el resultado de una conquista que no considera la naturaleza humana a partir de una noción de vida particular en otros mundos de seres fuera del orden racional de Occidente. Por esa razón, el análisis y la interpretación de la Filosofía de la Liberación que realiza Dussel, le sirve de soporte crítico al autor para destacar esa condición de vida particular y humana del otro que no es Occidente, y por esa “razón” fue convertido en víctima.

Los modelos de producción económica que afirman y determinan los beneficios del mercado sobre el consumidor, dejan fuera de la esfera de la vida un sistema mucho más complejo que se desarrolla a partir de un concepto de economía que no respeta los derechos a la vida. Si se privilegia la producción y el consumo de la economía de mercado, entonces, la razón capitalista distingue como necesarias para el intercambio la existencia de “mercancías” que están amparadas por unas leyes autosuficientes del mercado a las que el Estado debe subordinarse. Esta contradicción tan conocida de la economía neoliberal, es cuestionada por **Ana María Larrea Maldonado**, en su artículo, **“El Buen Vivir como**

contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana”, donde analiza la experiencia ecuatoriana, al ser consagrada en la Constitución de ese país una relación mucho más cónsona con el “Buen vivir” de todas las personas. Frente a la idea moderna de que el progreso tecnocientífico es capaz de generar un mercado que satisfaga todas las necesidades humanas, y que para lograr ese fin se requiere que el mercado esté liberado de toda regulación “externa o extraña” a sus leyes de oferta y demanda, la autora considera que desde América Latina, es otra la economía y el Estado social al que se aspira si se considera la producción económica en su relación estatal y política, de forma complementaria con la satisfacciones de bienes e intereses sociales compartidos comunalmente. Alude al ejemplo de la Constitución de Ecuador, donde se recogen las opiniones, argumentos, creencias, mitos, magias, interpretaciones y razones, de una sociedad multicultural que tiene una relación de origen ancestral con sus historias de vida, que no acepta ningún derecho positivo como superior a los derechos naturales a la vida que son los genuinos garantes de la supervivencia de la vida en la tierra madre. A diferencia de las teorías capitalistas de la producción y del consumo, en Ecuador se lucha por un derecho a la vida y por una teoría social que haga posible una convivencia del “buen vivir”, donde a partir de todos se recuperen y generen formas de conciencias sin el antropocentrismo del pensamiento único.

No se puede entender “buen vivir” como prolongación o sustituto de algún tipo de “Progreso” o “Desarrollo”, según cualquiera de las teorías económicas que se han querido implantar en América Latina. La idea, el sentimiento, la vivencia, la existencia, de ese par de palabras nos reenvía, quizás, en este momento, como en ningún otro, al ser más profundo de nuestros imaginarios culturales y que hoy día emergen de una memoria siempre en resistencia. Las acertadas críticas que hacen **Eduardo Gudynas** y **Alberto Acosta**, a las tesis coloniales y modernistas de las economías capitalistas para América Latina, en cualquiera de sus formatos, nos brindan la oportunidad de leer el artículo, **“El buen vivir o la disolución de la idea de progreso”**, donde se trazan los nuevos senderos políticos que se perfilan en nuestras sociedades, y que se recogen en las nuevas Constituciones de países como Bolivia y Ecuador. Por primera vez, en nuestras historias republicanas, se presentan opciones para un poner en práctica verdaderos cambios revolucionarios en la legalidad y legitimidad del poder del Estado. Se abren los escenarios a economías ancestrales en un orden de sostenibilidad productiva de responsabilidad ética y moral (Bolivia), así como un orden de derechos que se desarrollan y acoplan en jerarquías según los bienes económicos y la conservación de la naturaleza (Ecuador). En ambas Constituciones el “buen vivir”, es sinónimo de un reconocimiento a la coestión del poder estatal desde las fuentes culturales de la región, donde se asume para la política el desarrollo de los bienes naturales (sujeto de derechos) que hacen posible la existencia humana. El sentido práctico del “buen vivir”, es el logro solidario de un equilibrio no depredante entre la producción y la conservación material de la que surge la subsistencia humana. La riqueza humana es también espiritual pues marca el destino de una comunidad que no puede desconocer su contexto ambiental y cósmico. La filosofía de la vida del “buen vivir”, es reconciliadora y compatible con cualquier forma de vida humana o natural; su riqueza surge de esa hibridación entre saberes y sensibilidades. No es tan sólo una propuesta libertaria en términos de la crítica política a la concepción economicista del progreso científico, es más bien una postura axiológica sobre la condiciones de ser feliz que pueden darse los seres humanos para lograr una existencia más integradora a la vez que diversa.

Destaca el investigador **Francisco Hidalgo Flor**, en su artículo, **“Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso”**, otros aspectos de interés para la comprensión de este intercultural concepto. Si, precisamente, la trama de un pensar intercultural está permanentemente copresente en la acción del concepto, en su relación con la transformación de la realidad. Se destaca que es una praxis vivencial provista por las comunidades indígenas de nuestros países y actuada por ellas mismas. No hay injerencia extraña o externa al sentido de esas praxis milenarias que tiene que ver con el espacio de habitat de las comunidades en sus ambientes naturales. Frente a las políticas y economías coloniales, el desafío de su superación ya no es más esa especie de contragolpes dentro de la situación de dominio y represión. No. Se trata de recurrir a la emergencia de vida que viven las comunidades desde tiempos atrás, que les permite enfrentar los modelos de la racionalidad económica, técnica, e industrial de las sociedades neoliberales. El “buen vivir” se considera un actuar contrahegemónico, porque, efectivamente, construye otra concepción del mundo a partir de la contextualidad de la vida de grupos humanos que se desarrollan por medio de procesos complementarios de integración con la alteridad o exterioridad. Se cumple el principio liberador, no dominador, inclusivo, no excluyente, de que nuestro entorno es otra de las dimensiones de vida de la vida que compartimos. Todo un lenguaje, simbolización y representación para pensar en actuar de otro modo en el mundo. La armonía, la felicidad, la paz, el sentido de bienestar, equilibrio, resistencia o desarticulación, del mundo natural y cultural en sus diversos planos, rompen con el esquema lineal y estratégico de la racionalidad científica del progreso. La biodiversidad, la pluralidad de costumbres y valores, los diversos sistemas de intercambios que se pueden lograr en la economía, transforma la territorialidad, el paisaje, los espacios de vida generan otra forma de estar vivos y de nuestra relación con la Tierra. En Ecuador la nueva Constitución es un nuevo pacto social con la naturaleza de la vida.

Gesualdo Maffia, en su artículo, **“Antonio Gramsci a Torino (1911-1922)”**, nos presenta una detallada reseña de esta estancia de juventud que tanto marcará a Gramsci en lo intelectual y personal. Su contacto con el mundo universitario, profesores de relevancia en el campo de las ideas, la literatura, la filosofía (B. Croce, en especial), la formación del proletariado a través de las clases y del pueblo como sujeto revolucionario y activista del colectivo vanguardista de la sociedad, son escenarios por los que transcurren esos años de lecturas, actividades militantes, y reportajes periodísticos. El mundo de la sociedad turinesa es rico en experiencias de este tipo, donde su reflexión y crítica acerca del catolicismo y las propuestas socialistas le copan gran parte de su tiempo. Relector y crítico del marxismo “clásico o dogmático”, se distancia en varios momentos de las prácticas leninistas de la revolución y del poder del Estado. Especial mención tiene su aproximación al término de “Filosofía de la praxis”, construido y definido en su periodo de la cárcel. Es un excelente recorrido biográfico por sus momentos de activismo político. Pues se aprecia en sus fuentes el itinerario de gestiones que permanentemente tenía planificadas y que cumplía con todo esmero.

Los desarrollos políticos de la hegemonía, sobre todo, en sus momentos de crisis, son decisivos para hacer emergentes las formas de poder del pensamiento contrahegemónico. No es suficiente teorizar sobre esas crisis y sus posibles superaciones, si se dejan de lados los problemas más agudos de la contrahegemonía que es la concepción de una praxis subalterna y comunal del poder, a través de sus intelectuales orgánicos. Lo que significa que entre esas praxis todavía el discurso ideológico de las clases dominante tiene sufi-

ciente incidencia en la formación de la ciudadanía que la resiste. En nuestro artículo, **“La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares”**, se busca dilucidar esos espacios de las crisis y esas fuentes de contrapoder hegemónico que están en las manos de los poderes populares del pueblo, que siempre se construyen desde una perspectiva emancipadora. Así, los proyectos políticos emergentes de las nuevas ciudadanías populares recuperan para la política al sujeto humanizado por un poder colectivo que lo hace corresponsable del cumplimiento justo y equitativo de las normas y leyes, ya que éstas son un resultado directo de su coexistencia con el medio ambiente, social, cultural y económico de un “buen vivir”.

Este dossier cierra sus temáticas con el ensayo de **Luis Tapia**, novedoso y actual, titulado, **“La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina”**, donde sitúa el origen de la hegemonía del pensamiento político de la modernidad, en la construcción del estado-nación. Este es el eje central sobre el que se desarrollan las políticas dependencistas y de colonialidad hacia las periferias de esos estados, vale decir, entre otros continentes, la América Latina. El concepto de “forma primodial”, tomado de René Zabaleta, le sirve al autor, para analizar este tipo de estado-nación, que extiende su imperio a otras sociedades mediante una efectiva articulación entre economía, producción y poder económico con las estructuras de gobierno. En torno a esta correlación de poderes centralizados, giran las movilizaciones sociales y se definen sus roles para el desarrollo capitalista y la autogestión de nuevas formas de participación al interior del Estado-nación que permiten re-hegemonizar la hegemonía. Pero las crisis del bloque hegemónico, en el presente, al parecer hace inviable la recomposición interna de las crisis del bloque, porque los actores y movimientos sociales emergentes, efectivamente, proceden de la exclusión desbordante, como es la del mundo y la cultura indígena. Si bien es un proceso de emancipación todavía muy coartado y limitado por el bloque hegemónico, ya que una nueva hegemonía requiere de una praxis cultural en un tiempo prolongado, es evidente que sus características culturales acerca del territorio, mundo, vida, producción, estructuras de autoridad y consumos, están marcando las diferencias de autogobierno con los estados-nación. La incorporación en las praxis contrahegemónicas de estos sectores o colectivos indígenas, en la visión de conjunto del ejercicio político de poderes más socializados, implica un reconocimiento a las lenguas, las identidades, tradiciones, de culturas permeables a la vez que autónomas a los procesos de interculturalidad que debe sufrir el Estado-nación. La intervención política de los grupos indígenas en Bolivia, en la reconstitución del poder por medio de una Asamblea Constituyente, la nueva Constitución, pluraliza el poder y transforma al Estado-nación en un Estado pluricultural.



Hegemonía en Colombia: caracterización y alternativas frente al poder global

Hegemony in Colombia: characterization and alternatives
in the global power

Miguel Eduardo CÁRDENAS RIVERA y Felipe DÍAZ CHAVES

Universidad Santo Tomás, Colombia

RESUMEN

El siguiente artículo aborda la hegemonía que se ciñe sobre Colombia, mediante un punto de vista político que analiza el poder que ejerce la burguesía internacional y burguesía subordinada nacional sobre las clases subalternas y en particular la clase trabajadora colombiana. Se reflexiona sobre el lugar de Colombia en el mundo globalizado y local de manera crítica y a la vez reivindicativa. Bajo este ambicioso propósito, se presentarán a continuación sustanciales radiografías de lo que pasa en Colombia, que no distan mucho de lo acontecido en la región latinoamericana y se propondrán una serie de alternativas que pueden asimilar las clases subalternas como posibles salidas políticas a su sumisión y estado de segregación actual.

Palabras clave: Hegemonía, globalización, burguesía local-internacional, clases subalternas.

ABSTRACT

The following article discusses the hegemony which affects to Colombia, through apolitical view point that analyzes the power exercised by the international bourgeoisie and subject national bourgeoisie, against subaltern classes and the Colombian working class. We think about our place in the globalized and local world, in order to see the problem from critical and vindictive point of view. Under this ambitious goal, we will present substantial radiographs of what happens in Colombia, which is not far what happens in the Latin American region and we will propose a set of alternatives that can assimilate the subaltern social class affected and possible political solutions to their submission and current state of segregation.

Key words: Hegemony, globalization, local-international bourgeoisie, subaltern classes.

INTRODUCCIÓN

El presente estudio busca ilustrar lo que significa para el movimiento obrero y la sociedad colombiana en su conjunto, los desafíos que implica hacerse partícipes de una democracia real e inclusiva, que en la actualidad es coartada y utilizada por una clase burguesa representante de la idiosincrasia propia de la sumisa actitud frente al imperio norteamericano y europeo que impide ejercer una nacionalidad propia, que se expresa en la obediencia ciega a mandatos y lineamientos de los representantes del capital internacional. Así, la globalización cobra sentido como alianza de poderes locales y globales para repartir el poder en términos de generación de riqueza económica y concreción de la hegemonía política.

Identificar quienes han sido los mayores beneficiarios no es tarea difícil, pero saber el porqué son los mismos de siempre los excluidos implica señalar responsables y mirar de frente el orden dominante mundial y las falencias políticas de las clases subalternas de la sociedad¹ para explicar las razones del por qué no logran inmiscuirse en la construcción de su propia hegemonía política².

Para contextualizar la existencia de este orden de cosas se procede a hacer un análisis de la globalización, abordada desde dimensiones económicas y socio-políticas para que su definición precisa permita criticar su ejecución. Este proceso mundial da origen y refuerza la disposición de los poderes actuales, así como la naturaleza de su accionar, el cual es a escala presente e informática transversal a las sociedades en su cotidianeidad. A continuación se pasa a un análisis del Estado en su función ideal como ente que monopoliza el poder de la fuerza y la violencia en un territorio, para constatar que su papel como constructor de comunidad consecuente con el interés de las mayorías y la unidad nacional es nulo o al menos limitado, así hace posible el libre accionar de las fuerzas hegemónicas a través de la manipulación de sus instituciones.

A partir de estas radiografías de la hegemonía en la Globalización-Estado, se harán propuestas que impliquen reflexiones éticas y políticas tendientes a proponer alternativas que permitan asimilar por las clases subalternas posibles salidas políticas a su sumisión y abyección actual, la cual no es más que la ausencia de una estrategia propia para construir una contra hegemonía.

Bajo esta línea argumentativa se presentarán las siguientes reflexiones: la globalización en contexto para Colombia y Latinoamérica, el problema del Estado y la acción política colectiva, los fundamentos del accionar político alternativo, el que hacer contra la hegemonía y la postración política de los movimientos alternativos al sistema dominante; para cerrarse hará la exposición de las conclusiones propositivas al problema expuesto.

GLOBALIZACIÓN EN CONTEXTO. RELACIONES ENTRE PODERES LOCALES Y GLOBALES. LATINOAMÉRICA Y COLOMBIA

La globalización como marco contextual se puede asumir desde la economía como un proceso histórico de naturaleza comercial y mercantil consecuencia de cambios como la

1 Para la definición de *Clases subalternas* en Gramsci, consúltese <http://www.gramsci.org.ar/8/46.htm>

2 Para el concepto de *Hegemonía* en sentido gramsciano, consúltese: http://www.gramsci.org.ar/12/gruppi_heg_en_gramsci.htm

internacionalización de flujos de capitales, la liberalización del mercado, la creación de bloques económicos y la libre movilidad de mano de obra. Tales transformaciones se dan de manera progresiva desde inicios de la década de los años 80, aun cuando está en discusión su exacto punto de partida.

Autores como Ulrich Beck³ y Joseph Stiglitz⁴ identifican la formalización –más que su nacimiento–, de la globalización con un hecho económico histórico: la firma del “Consenso de Washington” en el año de 1990. Este consiste en la aprobación del documento en el que el economista estadounidense John Williamson⁵, formuló un listado de 10 políticas económicas neoliberales aceptadas por los organismos de financiamiento internacional y principales grupos económicos, que se convirtió en el programa estratégico y general de la globalización.

En tal Consenso se dieron los principios del libre comercio e internacionalización de capitales por medio de la desregulación del mercado de bienes y servicios, la liberalización de entradas de capital y de inversiones, la flexibilización laboral, la privatización de las empresas públicas y liberalización de las tasas de interés entre otras disposiciones. Con esto, se abrió paso a una nueva era que iba de la mano con el adelanto tecnológico y con la noción de progreso en las comunicaciones y los sistemas de información.

La globalización en Latinoamérica adquiere verdadera relevancia a partir de 1990, año en que distintos gobiernos empiezan a ejecutar las recomendaciones de los organismos multilaterales (FMI, BM). Se desecha el viejo modelo de desarrollo hacia adentro para reemplazarlo por uno de liberalización aperturista, estableciendo políticas de carácter neoliberal, siguiendo al pie de la letra los principios del Consenso de Washington.

De inmediato, hubo una tendencia hacia la descentralización que buscaba dar mayor autonomía y sostenibilidad a las regiones. Se dio así la transferencia de poderes financieros y de administración del gobierno central a gobiernos municipales o locales, que contribuyó a la desaparición de la intervención estatal en lo público y a la privatización o tercerización de los servicios. Por lo tanto, las políticas públicas y macroeconómicas siguieron las reglas de la descentralización con la venta de empresas públicas, concesiones a entidades privadas, subsidios focalizados a la demanda, desregulación del sistema financiero y la libre entrada de capitales. Acompañado de ausencia estatal en lo que antes eran derechos públicos como la seguridad y protección social, dándole el control de estos asuntos a las entidades privadas.

Desde ese momento países obsecuentes como Colombia empezarían a seguir las disposiciones, no como soluciones para desarrollar la economía, como hacían pensar, sino para dejar un terreno apto de bajos costos a los inversionistas extranjeros y las clases privilegiadas nacionales que se vieran beneficiadas con la apertura económica y los tratados bilaterales-multilaterales comerciales. El Estado se dio a la tarea de perder terreno y dar el manejo de sus propiedades al capital extranjero.

3 BECK, U (1998). *Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Madrid, Editorial Paidós. Consúltase al respecto <http://leonsociologo.blogspot.com/2006/12/resumen-de-ques-la-globalizacin-de.html>

4 STIGLITZ, JE. (2002). *El malestar en la globalización*. Madrid, Taurus. Véase al respecto <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-403.htm>

5 Consúltase: <http://www.eumed.net/libros/2007a/252/9.htm>

En materia laboral se incorpora el concepto de flexibilización laboral y desregulación, so pretexto de mejorar la movilidad, la oferta y la capacidad competitiva de la mano de obra. Dentro de esa lógica, las empresas funcionan bajo un principio de eficiencia extrema que busca hacerse a unidades de producción específica y especializada por un lado, y abaratar costos de producción y administrativos por medio de la subcontratación y los contratos a término fijo por otro. Las relaciones laborales que imponen estas empresas, en su mayoría filiales de multinacionales y transnacionales se soportan desde marcos jurídicos que se incorporaron en Colombia y en toda Latinoamérica desde los años 90. Así se facilita la entrada de inversión extranjera a expensas del bajo precio de la mano de obra local.

Lo anterior es un paso que da la clase industrial nacional para abrir el campo de juego a las multinacionales y transnacionales, en busca de países –antes subdesarrollados ahora en ‘vías de desarrollo’– con complacientes políticas económicas. Estas alianzas comerciales se traducen en una intervención sociopolítica que afecta toda la vida de una nación y que es lograda a través de mecanismos integrales de intervención económica como los tratados de libre comercio⁶. La soberanía nacional se ve coartada desde el momento mismo en que las relaciones contractuales son impuestas a la clase obrera colombiana por la multinacional instalada, y en las instituciones financieras y de justicia son utilizadas para favorecer los intereses transnacionales.

Desde la dimensión sociológica y de la misma política, la globalización se aborda a partir de las distribuciones espacio-temporales de las sociedades y de los cambios culturales de las que son objeto.

Castells se refiere al fenómeno de una *sociedad red*, propia de la *era de la información*, porque en la actualidad el *todo* está unido por redes de información que modificaron la productividad. Se concibe un mundo en el que las divisiones geográficas y físicas entre comunidades y naciones son obstáculo para su comunicación e integración. En la era de la información global, las redes que forman las multinacionales en virtud de las alianzas y la colaboración entre ellas, trascienden las fronteras, las identidades y los intereses nacionales. Por tanto, a medida que el proceso de globalización progresa, las formas organizativas nacionalistas y locales entran en crisis, dado que la dinámica global informacional da curso a “una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria”⁷.

Pero la crisis de lo local la motivan las corporaciones y modos de pensamiento hegemónico que se imponen, al tener la posibilidad de diseminarse e imponerse a través de las tecnologías de la comunicación y la información. Es el caso de la idea atemorizante del terrorismo que alimentan desde los países dominantes (G-8), los representantes de multinacionales, para permitirles intervenir política, económica y culturalmente un país. En la actualidad las clases hegemónicas colombianas se identifican con la colaboración mutua internacional frente a un enemigo común que no tiene forma, límite territorial o Estado-na-

6 Cabe aclarar que el tratado de libre comercio *per se*, no es contraproducente para el comercio internacional y tampoco para las relaciones diplomáticas entre gobiernos. Se hace referencia a tratados específicos cuyas condiciones legales son injustas y desproporcionadas como en el caso del TLC entre el gobierno colombiano y el gobierno de Estados Unidos.

7 CASTELLS, M (1999). *La Era de la Información. La Sociedad Red*. (Volumen 1). México, Siglo Veintiuno Editores, p. 120.

ción representante, sino que se mimetiza y es confuso en su definición misma. Así es dable aseverar que el terrorismo es tan líquido y cambiante como las corporaciones y burguesías mundiales. En una sociedad de fronteras indefinidas las poblaciones viven en la confusión al no poder definir tampoco quien detenta o no el poder.

Es así como las instituciones y formas organizativas nacionales son puestas en aprieto desde el interior mismo, a través de las clases burguesas locales que disponen un orden de cosas (socioeconómico, político, cultural) para la manipulación de la opinión pública y su dominación transnacional.

De tal manera, la naturaleza del hombre —que se expresa a través de la religión, la moralidad, autoridad y la ideología política— se altera y pasa a segundo plano en un contexto en el que prima lo multilateral, el mercado, la disociación entre naciones y Estados, la privatización pública, la caída del Estado de bienestar, etc. Se trata de un mundo corporativo en el que el atraso tanto del Estado como de los gobiernos locales, sirve para apuntalar a sus dirigencias y perpetuarse en alianza bajo la batuta de las autoridades nacionales.

En suma, la globalización comprende un proceso simultáneo de internacionalización de capitales, liberalización financiera y homogenización cultural, estimulada por el avance en las telecomunicaciones y las tecnologías de la información que ocasiona un mundo descentralizado, indefinido en sus fronteras sociales, políticas y económicas. Marco que aprovechan las corporaciones (multinacionales, transnacionales) en alianza con las burguesías nacionales para dislocar las sociedades y poderlas controlar. Se describe entonces una hegemonía repartida y de mutua colaboración, heredada de la vieja división geopolítica centro-periferia.

Parte de la hegemonía proveniente de lo que aun se puede denominar *centro* se encarna en las multinacionales representantes del interés estadounidense, y que significan un sometimiento de Colombia a sus mandatos. Esto se puede apreciar hoy en tres aspectos centrales:

Primero. La mundialización del capital, en su actual fase de lucha “*contra el terrorismo*”, ataca el “*ejercicio de la rebelión*” y se contrapone a las luchas de las comunidades locales en el plano internacional y nacional. Señala cualquier tipo de protesta que reclame sus derechos como ilegal y criminal. Sus cabezas son tratados de desadaptados e inconformes. Esta postura asolapada se manifiesta en Colombia, desde comienzos del siglo en curso, cuando los grupos insurgentes empezaron a ser catalogados como organizaciones terroristas, con lo cual se pretende negar las raíces históricas del conflicto armado que se vive en este país desde hace más de medio siglo.

Segundo. Colombia en este escenario se sumerge en la (in)seguridad (anti)democrática, que lleva a imponer siete bases militares de Estados Unidos en esta esquina de Sudamérica para garantizar las inversiones de las multinacionales y la aplicación de tratados de libre comercio, que aumentan la miseria de la clase trabajadora y del pueblo colombiano. Encontramos aquí una interconexión profunda entre la postura de la oligarquía colombiana y el dominio imperialista en América Latina, puesto que su territorio desempeña el denigrante papel de ser el portaaviones terrestre de los Estados Unidos para controlar y agredir a otros países de la región andina y el Caribe.

Tercero. La perspectiva política en el inmediato futuro se caracteriza por una correlación de fuerzas adversa a los intereses populares de la revolución socialista en Colombia. Esta tendencia negativa se agudiza por la vacilante posición de sectores democráticos que les impide adoptar una postura definida y opuesta a la del régimen y enfrentar con dignidad

asuntos tan cruciales como los de la reforma agraria, la guerra interna, la pobreza, la sumisión de la oligarquía criolla ante los Estados Unidos y la relación de la izquierda nacional con los movimientos populares de América Latina. La genuflexión es más evidente en el contexto de gobiernos corruptos que manchan la historia del país, como se comprueba con los reiterados escándalos del régimen, su descalificación e intromisión en las otras ramas del poder, su manipulación de la información por el monopolio de los grandes medios y la entronización de la para-política.

El sobrevivir como unidad única y diferenciada dentro de este mundo que quiere terminar de volvernos seres corrientes y homogéneos, depende de la capacidad de acción política e identidad que tenga todo aquel que no quiere entrar en el molde y que tenga la capacidad de identificar las varaderas relaciones de poder entre nuestra clase gobernante y las diferentes manifestaciones del poder capital mundial hegemónico.

EL PROBLEMA DEL ESTADO Y LA ACCIÓN POLÍTICA COLECTIVA

Los estudios y debates más recientes sustentan la existencia de una *forma de gobierno mundial* de las corporaciones y de las elites pertenecientes a las grandes potencias; muestran como este gobierno mundial se estructura con el conjunto de organismos que conforman el llamado ‘sistema de relaciones internacionales’⁸. Pero a la vez constatan la subsistencia del Estado-nación, con su poder económico-político-represivo local que defiende por un lado sus intereses propios y sirve al mismo tiempo –y a veces en forma contradictoria– como correa de transmisión o representante local del poder transnacional. Las contradicciones entre lo local y lo transnacional en el nivel de las elites dominantes se resuelven por regla general a favor del poder transnacional.

Es lógico que sea así porque el aspecto principal de la contradicción es el poder transnacional. No puede ser de otra manera porque el antagonismo principal es entre clases y no entre Estados o naciones. Por tanto se puede aseverar que en última instancia, las elites dominantes (tanto locales como transnacionales) están de un lado de la barrera y las clases subordinadas del otro.

Por ende, las políticas nacionales de desarrollo vendrían a ser un mito, así como la toma democrática del poder que represente la voluntad popular. En efecto, son *mitos*, pues se basan en la idea de una falsa alianza de clases entre una supuesta “*burguesía nacional*” y “*las capas trabajadoras*”, que en la realidad nunca son tenidas en cuenta. Estos mitos fueron alentados por grupos y partidos “*nacionales y populares*” que promovían en sus discursos esta unión como posible.

En el lapso comprendido entre la segunda posguerra y la década del setenta el mundo capitalista experimentó tasas de crecimiento económico en todo Occidente. La economía mundial vivió una época de expansión bajo el liderazgo de Estados Unidos, al calor de los planes de reconstrucción de la posguerra, en Europa y Japón. En este proceso surgieron dos mitos en torno a los cuales el ‘Tercer Mundo’, esto es, el mundo subdesarrollado contaba con una fórmula para alcanzar el tan anhelado desarrollo. El primer *mito* consistía en la toma democrática del poder por parte de fuerzas políticas que representaran la voluntad del

8 MASSIAH, G (1988). *Villes en développement. Essai sur les politiques urbaines dans le tiers monde*. Paris, La Découverte.

pueblo. El segundo *mito* era que tales fuerzas, una vez institucionalizadas en el poder, lograrían encontrar políticas públicas racionales para alcanzar el desarrollo nacional. Esta concepción de la relación entre la política y la economía la asumió el ‘Tercer Mundo’ en la etapa de consolidación del sistema globalizado de economía mundial.

En los países de América Latina esa mítica burguesía nacional se necesitaba para que el ‘tercer mundo’ entrara en la dinámica económica mundial, pero en verdad hace tiempo que no existe (aún antes de la mundialización de los últimos 30 ó 40 años) y presentó, en alianza con el Estado, falsas ilusiones de libertad a los pueblos con la idea de la democracia y la lucha anticomunista, representante del “demonio” hasta finales de siglo XX. Pero para colmo, las únicas alternativas a estas formas de poder legitimadas por el control del Estado por parte de la burguesía, se dieron en varias partes a través de la idea y la práctica de la lucha armada para alcanzar tal poder. El producto en la historia: las tantas aberraciones militaristas y terroristas que conocemos, muy lejos de las estrategias de lucha armada de liberación y de insurrección popular.

Se trata de un aparato que por sus características permite comprobar la siguiente afirmación: el Estado revela que no es una institución pública, por el contrario es un ente garante del interés privado que la burguesía estima necesario para resolver los problemas del gran capital.

Como se observa en la historia de Colombia, el capitalismo se vale del derecho liberal y del constitucionalismo para menguar la presión social y frustrar las posibilidades de un cambio radical en la sociedad, y obliga a recurrir a la fuerza armada y violenta. Al hacer referencia al Estado Colombiano, es importante situar que el ejercicio de la violencia, la cooptación en las agendas gubernamentales (agendas electorales, clientelismo, etcétera) y la guerra ideológica están allí como mecanismos históricos para salir de las crisis y fortalecer así el carácter autoritario del régimen. La continuidad y profundización de este proceso es un escenario que reafirma la necesidad de concretar una contrapropuesta de construcción social del poder.

Es una coyuntura en la que la burguesía financiera transnacional entra también a jugar. Los Estados son alternativa para salir de sus crisis. Y a su poder acuden para pedir intervención y un seguro que promueva el derecho burgués, que sin duda, se constituye en herramienta para bloquear el cambio radical de la sociedad, una herramienta ideológica eficaz para aumentar su poder en el escenario de la institucionalidad burguesa.

El Estado no desaparece, asume un importante rol estratégico para el *capital*, tanto en la economía como en el control de la sociedad a través de la *violencia*. Genera nuevos mecanismos jurídicos para garantizar los intereses de las elites económicas y se intensifican los mecanismos de violencia animados desde el campo estatal.

Lo que se describe aquí es la preferencia por el individualismo y el poder que tiene éste de hacer subordinar para su uso al Estado. Ello lo explican Marx y Engels en el año de 1845 como un fenómeno social del poder que genera la división del trabajo que lleva implícito el egoísmo:

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés

particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes...⁹.

Las reflexiones de Marx sobre la naturaleza del ser humano son muy densas y profundas y es preciso subrayar la explicación de la contradicción en cada individuo entre el interés individual y el interés general, como resultado de la división del trabajo en la sociedad de clases.

Es lo que se llama ahora la exacerbación del individualismo y el egoísmo, promovido por las clases dominantes en función de sus propios intereses y de la preservación del sistema. A pesar de que el ser humano es un ser social y necesita cooperar para sobrevivir, la sociedad de clases, la propiedad privada y la alienación hacen que predomine en las personas su costado individualista, competitivo, sintetizado por Hobbes en su frase “*el hombre es el lobo del hombre*”. Esta doble faz –individualista y social– del ser humano y el “formateo” del cerebro lo explican los neurobiólogos contemporáneos (por ejemplo Jean Pierre Changeux en su libro *L’homme de vérité*¹⁰ que está traducido al castellano como *El hombre de verdad*, en especial su acápite ‘De la materia al pensamiento consciente’): la naturaleza humana requiere intercambio con el medio (natural y social) para sobrevivir. El cerebro humano (sus conexiones, sus neuronas, etcétera) va estableciéndose, naciendo, desarrollándose o desapareciendo desde el nacimiento y aún antes, en interacción con la naturaleza y el medio social. Ese medio social capitalista que describe Marx y que hace que –como regla general– prevalezca los sentimientos egoístas e individualistas y el interés individual sobre la solidaridad y el interés general.

Es impresionante constatar cómo convergen las ideas de Marx sobre el ser humano y los recientes hallazgos de la neurobiología. De modo que al plantear la tarea histórica de la clase trabajadora en la transformación social hay que tomar en cuenta el peso del individualismo y la necesidad de buscar los caminos para que en la mente de las clases dominadas vuelva a prevalecer la cooperación, la solidaridad y el interés general sobre el interés particular.

FUNDAMENTOS DEL ACCIONAR POLÍTICO ALTERNATIVO

Lo anterior requiere un trabajo ideológico que muestre la realización individual en el seno de la colectividad y en armonía con el interés general, mediante la cooperación y la solidaridad. Esto es, llegar a la toma de conciencia a través de la racionalidad, la imaginación y de la experiencia. En este punto habrá de advertirse con Gramsci dos asuntos: primero, que “en la lucha política es preciso no imitar los métodos de lucha de las clases dominantes, para no caer en fáciles emboscadas”¹¹, y segundo, que la política se asume con todo rigor como la ética de lo colectivo¹².

9 MARX, K (1997). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Apartado A. Buenos Aires, Losada.

10 CHANGEUX, J-P (2005). *El Hombre de verdad*. Trad., cast. de Virginia Aguirre. México, Fondo de Cultura Económica.

11 MACCIOCCHI, MA (1980). *Gramsci y la revolución de occidente*. México, Siglo XXI, p. 360.

12 FERNÁNDEZ BUEY, F (2001). *Leyendo a Gramsci*. El Viejo Topo. Madrid, pp. 118-128.

En la actualidad este camino está erizado de dificultades de la pobreza ideológica y programática de los movimientos políticos alternativos a escala mundial y el total sometimiento de los programas de naturaleza socialista a las condiciones del neoliberalismo. El *quid* consiste en encontrar un camino de *entente* entre las clases subordinadas de los países ricos y las de los países pobres, pues parece haber intereses contradictorios. Ese acuerdo es indispensable para la transformación social, bien lo dice Marx:

Por lo demás, la masa de los simples obreros –de la mano de obra excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción de sus necesidades, por limitada que sea– y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el mercado mundial. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal¹³.

Pero al mismo tiempo es indispensable construir la alternativa a nivel nacional. Lo que también puede servir para construir un auténtico internacionalismo, para ayudar a superar la competencia entre los trabajadores a escala internacional¹⁴.

Pero la profundidad de la actual crisis mundial actúa como un revelador para las clases populares de los límites del sistema. Si bien, como lo plantea Gramsci, en su manido aforismo según el cual “el pesimismo es un asunto de la inteligencia; el optimismo, de la voluntad”, es el momento para acelerar los procesos y ver con claridad la incapacidad del sistema en responder a las expectativas de la gente. Por lo que en la realidad debería existir una opción política clara capaz de capitalizar esta situación, lo que motiva a pensar que hay una demora en la respuesta a una crisis del sistema actual y existe un desconocimiento sobre las posibilidades jurídicas y políticas de base que la situación de quiebre histórico implica y que pueden ayudar a los desfavorecidos como instrumentos reivindicativos.

Cuando la relación de fuerzas es más favorable a lo hegemónico, se produce una regresión en las normas, tanto penales, como civiles, laborales, etcétera. Pero aún en estas circunstancias, la invocación de ciertas normas jurídicas y en particular punitivas para sancionar a los miembros de las elites económicas que violan derechos fundamentales de los seres humanos, tiene un valor educativo e ideológico.

13 MARX, K, (1997). *Op. cit.*, p. 3.

14 Como bien explica Gramsci “El concepto de hegemonía es aquél donde se anudan las exigencias de carácter nacional y se comprende por qué determinadas tendencias no hablan de dicho concepto o apenas lo rozan. Una clase de carácter internacional, en la medida en que guía a capas sociales estrictamente nacionales (intelectuales) y con frecuencia más que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), debe en cierto sentido ‘nacionalizarse’; pero este sentido no es muy estrecho ya que antes de que se formen las condiciones para una economía según un plan mundial, es necesario atravesar múltiples fases donde las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser variadas. Por otra parte, es preciso no olvidar que el desarrollo histórico sigue las leyes de la necesidad hasta tanto la iniciativa no haya pasado netamente del lado de las fuerzas que tienden a la construcción, siguiendo un plan de división del trabajo basado en la paz y la solidaridad”. Cfr. GRAMSCI, A (1975). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México, Juan Pablos Editor, p.148.

“Despertar la alarma social”¹⁵ para señalar a las cabezas visibles de un sistema social injusto es necesario pero no suficiente. De lo que se trata es que la gente conozca lo mejor posible en todos sus aspectos el sistema vigente y su intrínseca injusticia, inhumanidad e irracionalidad y que cada individuo tome conciencia del lugar que ocupa, que para la inmensa mayoría de los seres humanos es el de víctima aunque muchos de ellos tengan ingresos suficientes como para formar parte de las capas sociales alienadas al consumismo: “Como esos bueyes gordos, ciegos, tranquilos, sordos, que pastan bajo el sol meneando el rabo”¹⁶.

La solución no es individual. Nada bueno alcanza el *estatus* de consumidor o el espejismo de la *movilidad social*, la transformación radical del sistema consiste en la acción colectiva.

Por otro lado, hay evidencia de poder reunir a grupos antes impensados por los modelos de partidos radicales que cobijen la misma noble causa. Como se recuerda bajo la influencia del estalinismo se rendía culto al proletariado (*proletkult*), una mistificación del proletariado que hacía pensar que por el hecho de ser explotados eran ‘iluminados’: era el criterio proletario que implicaba ‘proletarizarse’ propio del estalinismo. Esta mirada desconoce la existencia de más fuerzas que pueden estar exentas de sospecha. La historia muestra que líderes de clase media incluso de la clase alta son gente valiosa que padece conflictos psicológicos dada su condición de clase pero que por su inconsciencia, son personas que por más que vivan bien, viven mal en términos *humanos*. Entretanto, la clase trabajadora es mundial y su naturaleza de unidades productivas la hace común a todos los niveles de la sociedad, desde los que tienen conciencia de clase hasta los que no.

Se trata de crear una nueva institucionalidad para hacer posible el ejercicio de los derechos colectivos, esto es, un cambio en la organización social y en el sistema jurídico-político que posibilite que el *derecho* oriente la economía y no al revés como en la actualidad sucede. Se trata de dar curso a una asociación de individuos libres e iguales que regulan ellos mismos su convivencia por vía de una formación democrática de la voluntad colectiva.

En últimas, la opción emancipadora se edifica sobre la base del desprendimiento de la idea de ‘Estado’ por ahora concebida dado que en la coyuntura por la que transcurre la humanidad se evidencia que la corrupción es consustancial al actual Estado (en cualquiera de sus formas y sin distingo alguno). Su forma institucional característica, el presidencialismo y el centralismo, son los ejes del poder oligárquico que se mantiene gracias al control que ejerce el poder ejecutivo sobre órganos parlamentarios irredimibles que no obstante poseen la capacidad de producción de las leyes. En la realidad, tanto la rama legislativa como la judicial no son más que la prolongación del ejecutivo: la idea de la división y el equilibrio de poderes como base de la democracia no es más que una entelequia en el sistema mundo de hoy y antes.

¿Sin el Estado? El Estado es un *mal necesario* incluso en el socialismo. ¿Qué pasaría si quitáramos el Estado? se derrumbarían las revoluciones. El Estado socialista es por *necesidad* represor, es una contradicción dialéctica que conlleva plantear que el desmonte progresivo del Estado se logra al elevar el nivel cultural para que la coerción sea menos neces-

15 BARATTA, A (2002). *Criminología crítica y crítica del derecho penal*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

16 GUILLEN, N (1971). *El son entero*. Buenos Aires, Losada, p. 45.

ria. Incluso en el Occidente capitalista se ve el fenómeno socialista como en Suiza donde los jóvenes hacen dos meses de milicia y se llevan el arma a la casa: es una población organizada con una represión mínima. Se trata de un capitalismo avanzado con ciertos elementos socializantes que no podrían hacerse en un Estado socialista tal como se conoce hasta ahora: como negación de la tesis *anarquista anárquica*.

Y esto no es nada fácil, porque la idea del mercado como regulador de las relaciones sociales está metida en la cabeza de la gente de todas las clases sociales (su cerebro está “formateado” así), desde hace siglos. Y también la creencia en el derecho burgués y en el constitucionalismo social. Por eso se habla de un trabajo ideológico y de una práctica, que deben complementarse. Ni el trabajo ideológico sólo (mensajes revolucionarios) ni la sola práctica (experiencias autónomas, cooperativas y solidarias) pueden lograr el necesario cambio en la conciencia de la gente (“reformatear” su cerebro) para que sea protagonista. Razonamiento y praxis deben andar juntos.

La clase trabajadora en esta crisis no debe sucumbir ante las trampas del liberalismo, ni ante las de sistemas radicales de izquierda, por el contrario debe insistir en la construcción de nuevas formas de producción del poder social que le permitan alcanzar su autonomía política y económica.

Como lo explicaron en 2002 Orlando Fals Borda y Luis Eduardo Mora Osejo en su célebre documento “*La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno*” sobre el contexto tropical:

La ignorancia sobre nosotros mismos, sobre nuestro origen, nuestro devenir histórico, nuestra geografía, nuestros recursos naturales, entre otros; más pronto que tarde, nos llevará a convertirnos en el gran mercado de los productos y tecnología de los países poderosos y, sin que nos lo propongamos, en promotores de la economía del consumo. La misma, que nos conducirá hacia el endeudamiento, cada vez mayor y la sobreexplotación de nuestros recursos.

[...] Se necesita pues, construir paradigmas endógenos enraizados en nuestras propias circunstancias, que reflejen la compleja realidad que tenemos y vivimos¹⁷.

¿QUÉ HACER FRENTE A LA HEGEMONÍA Y LA POSTRACIÓN POLÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS ALTERNATIVOS AL SISTEMA DOMINANTE?

En los pueblos ancestrales colombianos y de América Latina, hay una concepción por la *otredad*, entendiendo esta como el respeto y validación por el otro y la vida en cualquiera de sus formas. También, comparten la alta valoración que le dan a la comunicación como principal vehículo para poder avanzar en el diálogo entre pueblos hermanos y en relación armónica con la tierra.

Los indígenas y pueblos autóctonos son más evolucionados en términos éticos y humanos que aquellos que hacemos alarde de pertenecer a la sociedad occidental. Y son por

17 FALS BORDA, O & MORA OSEJO, LE (2004): “La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno”. *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Santiago de Chile. Consúltese: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30500703>

posturas como la anteriormente descrita, que estas comunidades deben ser tomadas en serio y como referente de lucha y conciencia ya que se alejan explícitamente y de manera abierta del modelo de globalización. Reivindican lo local para lo local, y ven la internacionalización como la unión de los diferentes pueblos del mundo respetando sus características particulares y únicas. La cosmovisión de los pueblos indígenas no es hegemónica y no niega a su diferente, sino por el contrario, lo acoge y acepta como parte de un sistema armónico. Es una idea inteligente emularlos.

Los pueblos del mundo resisten y siguen abriéndose espacios en que muestran su pensamiento y forma de ver la vida, haciendo ver su diversidad como ejemplo de unión. En sus espacios de protesta tiene como objetivo defender la vida en todas sus manifestaciones y vivir su identidad con dignidad.

Esta posición existencial les permite articularse a la globalización y al sistema capitalista de manera adaptativa y estratégica, mas no en confrontación directa. Es posible apropiarse de diferentes técnicas políticas que les permiten tener las nuevas tecnologías y medios de difusión¹⁸ que sólo pueden funcionar en una ingeniería de mercado.

Sus estrategias, bien conocidas en los congresos y eventos que convocan¹⁹, se fundamentan en dar a conocer sus ideas y en mantener una comunicación permanente entre su comunidad para reproducir el quehacer político en su interior.

En un ejercicio práctico de “*nuestra palabra*” hacen un llamado para “*Decidir con conciencia, no con hambre*”; en armonía con la naturaleza y con nuestra tierra. Para todos los pueblos indígenas del globo este es un principio que tienen muy presente en todas sus acciones para con la tierra, a la cual desde las diferentes culturas se le da un nombre diferente, pero un mismo valor:

Los pueblos indígenas de diferentes rincones del planeta conciben la tierra como una madre, como un ser protector que primero da abrigo a sus hijos y luego los alimenta. Unos la llaman *Madre Tierra*, otros le llaman *Pacha Mama*, también *Uma Kiwe*. Es por eso que desde la visión de las comunidades indígenas se habla de un uso “*respetuoso de la tierra*” que invita a practicar el principio de reciprocidad: retribuirle la vida con el uso equilibrado de los recursos que ofrece.

Ven las partes del cuerpo en íntima relación con la Tierra. Desde el idioma Nasa Yuwe la casa tiene pies (la tierra), costillas (paredes), ojos (ventanas), cabeza (techo). “La Madre Tierra nos abriga y protege de todo mal. Debemos ser recíprocos con ella. La Madre Tierra nos da todo y por eso debemos hacer rituales y brindarle a los espíritus...”²⁰

La tierra, permanentemente amenazada por lo que llaman ellos “*los hermanitos menores*” (gente perteneciente a sociedades occidentales), no tienen esta visión del cosmos. Y

18 Utilizan el acceso y aprovechan las tecnologías de información y comunicación (TIC) para la formación, la capacitación y la comunicación de los pueblos.

19 *Congreso de los Pueblos*. Luego de 5 días de deliberación y encuentro en Bogotá el martes 12 de octubre de 2010 con una concurrida marcha que partió de la Universidad Nacional y llegó a la plaza de Bolívar a medio día, las 212 organizaciones convocantes más las que se sumaron a la convocatoria dan por culminada la instalación del Congreso de los Pueblos. Véase: <http://congresodelospueblos.org/sitio/>

20 Palabras de un dirigente indígena en una intervención durante la *Cumbre continental de comunicación indígena del Abya Yala - Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación*, realizado en el *Resguardo Indígena de La María* en el municipio de Piendamó, Cauca, Colombia, del 8 al 12 de noviembre de 2010.

por eso, deben concientizar a sus hermanos y defender la tierra con su vida. Saben a profundidad el sobre costo del modelo económico actual, que devalúa la conservación ambiental, el respeto por las minorías, el combate de la pobreza y las desigualdades.

Pero aparte de los indígenas, hay otros sectores y movimientos sociales que también tienen una posición crítica frente a estos problemas; y son grupos excluidos del beneficio monetario de sus naciones, que aplican más acertadamente los principios de comunicación y respeto hacia la tierra que tienen los indígenas. Las comunidades negras y campesinas labran el campo y usan los recursos naturales de acuerdo a un cuidado que responde al ciclo básico para que la tierra vuelva a darles sus frutos. Defendiendo la agricultura sostenible basada en el cuidado del medioambiente y en la preservación del habitat. Sus posturas las han manifestado en su oposición a los proyectos de producción a gran escala del modelo capitalista, que impone métodos artificiales y nocivos de producción que afectan no sólo los suelos, sino también a la soberanía alimentaria y a las culturas nativas.

Por esta razón, apuntamos a poner en práctica las ideas indígenas, que pueden resumirse en lo que ellos mismos denominan *Mindala*²¹, la cual busca hacer pensamiento mediante la unión de todas las culturas y comunidades sin excepción. Nuestra posición de excluidos y explotados por el sistema capitalista actual es el común denominador que nos une en una dirección de lucha y construcción teórica tolerante e inclusiva del mundo que queremos: indígenas, afros, colombianos: todos somos trabajadores y todos vivimos en un mismo territorio. Todos estamos siendo gobernados por instituciones que no quieren ver unión para poder seguir con su modelo hegemónico. El intercambio de saberes e impresiones que propone *Mindala* tiene gran afinidad con las intenciones de todos los movimientos políticos, culturales que desean el cambio.

CONCLUSIONES

Cuando se despliega una ofensiva global con complicidad de las burguesías locales por el control de nuestros territorios y recursos naturales, el problema más importante para Colombia y América Latina es defender la soberanía nacional y ejercer la autodeterminación y la *contraposición* (forma actual y posible de la *rebelión de los pueblos*).

Por eso es fundamental procurar la comprensión del tema de la hegemonía, colocándolo en el centro del debate en la perspectiva de alentar el más lúcido y aguerrido combate contra la dominación, con dignidad e identidad sin perder de vista los mecanismos que el sistema global facilita, como lo practica y enseña la cosmovisión indígena.

En este marco de profunda postración, vale preguntarse ¿y ahora qué estrategia? Es necesario *primero*, impulsar un serio trabajo ideológico, de formación política, de ética libertaria y emplear un método de análisis histórico. Esto debe apuntar a recuperar una acción política que coadyuve la lucha mundial y apunta a superar el insostenible modelo capitalista actual y la dominación del Estado burgués en las dimensiones espacio-temporales que permean estratégicamente a la sociedad red; y *segundo*, romper el idilio con esa izquierda que se convirtió en parte del sistema y propugnar por la reconstrucción de la dirección política de la revolución colombiana, reuniendo los sectores más representativos del trabajo político y orgánico de la izquierda y del movimiento democrático en el ámbito na-

21 "Intercambiar pensamiento y hacer amigos".

cional y en las regiones de Colombia. Esto con la finalidad de estudiar las formas de relación entre la llamada “*izquierda política*” y la “*izquierda social*”, presentar y analizar las propuestas de unidad en una perspectiva de poder, identificar la forma de superar los obstáculos a la unidad y de abrir camino a un gran movimiento de oposición en Colombia, esto sin dejar de considerar las condiciones adversas y las garantías necesarias para el ejercicio de la política en la actual coyuntura.

Para tal propósito, todos los sectores y tendencias deberían hacerse partícipes en esta iniciativa táctica para exponer nuestros puntos de vista con la finalidad de cualificar y ampliar el proceso de articulación.

Se requiere realizar actividades de discusión para conocer, presentar y sustentar la perspectiva de los distintos sectores interesados y comprometidos con el proceso de la unidad.

Para tal efecto, se pueden proponer algunos ejes temáticos de deliberación: la caracterización del régimen político y de las alternativas para confrontarlo; el mapa de fuerzas y dificultades del proyecto de unidad, así como sus posibilidades de superación, y la recuperación del acumulado histórico en Colombia; los lineamientos organizativos, bases ideológicas y programa de acción como resultado de la extracción y sistematización de argumentos que sustentan los lineamientos de acción táctica y estratégica; y la pertinencia de las formas de lucha más adecuadas en el actual momento histórico que vive el país, entre las cuales la participación electoral es una cuestión táctica que no puede considerarse como el único y principal instrumento de acción política.

No sobra recordar que para que se haga realidad el proyecto de *contraposición* es preciso reconocer el precario, por no decir nulo, alcance de la participación en elecciones, las cuales son un medio pero no pueden colocarse como un fin en sí mismas. Para la concreción de tal proyecto es imprescindible la educación y la formación política, en concordancia con las luchas concretas y sus necesidades organizativas que libran hoy diversos sectores populares en campos y ciudades del país. Esto requiere el esfuerzo político de pensar y actuar local, nacional e internacionalmente, e intercambiar con las luchas de los pueblos hermanos de nuestra América, cuyas experiencias organizativas como movimientos sociales y políticos representan una cantera de posibilidades y proyecciones anticapitalistas, hoy indispensables para potenciar un proyecto de *contraposición* en cierne contra el imperialismo y sus lógicas de guerras, saqueo y expoliación.

En concreto y como telón de fondo hay que impulsar la realización de acciones tendientes a eliminar los acuerdos condicionales con los Estados Unidos u otras naciones que encarnan el capital multinacional. Ellos son la punta de lanza comercial y política que relaciona el interés local con el interés internacional hacia un mismo fin de lucro egoísta.

Los tímidos procesos de unidad latinoamericana y nacional son un ejemplo de la falta de solidaridad y metas claras que tienen los movimientos sociales, especialmente el movimiento obrero. Se incrustan en los conflictos locales y despliegan todas sus fuerzas con exceso sobre peleas poco reivindicativas. Este desperdicio de fuerzas se puede evitar si se emula el trabajo independiente, digno y de carácter que llevan a cabo los movimientos indígenas, así como si se siguen a conciencia las posibilidades de lucha a nivel global, en la que los individuos y movimientos de cada nación hagan multinacional su interés común y colectivo, en oposición al interés egoísta e individual del poder multinacional ya conocidos por todos. De esta manera se puede trabajar por una contra hegemonía que requiere el concurso de la inasible e (in)mensa mayoría.



Subalternidad y excepcionalidad en el posfordismo hegemónico. El caso colombiano: 1999-2009

Subalternity and Exceptionality in the Post-Fordism Hegemonic.
The Colombian Case: 1999-2009

Miguel Ángel HERRERA ZGAIB¹

Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

RESUMEN

El ensayo en clave gramsciana aborda la coyuntura colombiana del último decenio, pensándola en la dinámica antagónica entre excepcionalismo presidencial y resistencia democrática de los subalternos, la multitud constituyente, en un tiempo global marcado por la dominación hegemónica del posfordismo entendido como nuevo régimen de acumulación capitalista y enfrentado a la decolonialidad como alternativa plural en procura de la autonomía en la que se forja un sujeto político colectivo, multicultural que libra una guerra de posiciones con el bloque oligárquico dominante, donde la disputa hegemónica principal se libra en términos de igualdad social y democracia que pone en tensión el orden sancionado con la Constitución de 1991.

Palabras clave: Subalternidad, excepcionalidad, posfordismo, hegemonía.

ABSTRACT

This essay, in Gramscian code, approaches the Colombian juncture of the last decade, thinking about it in terms of the antagonistic dynamic between presidential exceptionalism and democratic resistance of the subalterns, the constitutional multitude, in a global era marked by the hegemonic domination of Post-Fordism, understood as a new regime of capitalist accumulation and confronting decolonialism as a plural alternative for procuring autonomy in which a collective, multicultural political subject is forged that unleashes a war of positions with the dominating oligarchic bloc, where the principal hegemonic dispute takes place in terms of social and democratic equality that puts tension on the order sanctioned by the 1991 Constitution.

Key words: Subalternity, exceptionalism, Post-Fordism, hegemony.

¹ Director del Grupo Presidencialismo y Participación, COLCIENCIAS/UNIJUS. Exrector de la Universidad Libre de Colombia.

Sí, el proceso de trabajo ha sido revolucionado por la innovación tecnológica, el trabajo industrial es ahora marginal en el mundo occidental, aunque tiende a devenir central en el resto del mundo, la figura del obrero masa ha sido fragmentada sin el retorno, a pesar de la ideología del nuevo trabajo en la fábrica integrada, a la figura del trabajador profesional.

Mario TRONTI (2001). Prólogo, in: **Obreros y capital**. Akal, p. 14.

El imperio gobierna un orden global fracturado por divisiones y jerarquías internas, y abatido por la guerra perpetua.

M. HARDT, A. NEGRI.

Prefacio, in: **Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio**, p. 15.

*En un volumen editado por Eduardo Mendieta, diversos autores, entre ellos Santiago Castro-Gómez, Walter Dignolo y Enrique Dussel, se ocupan de discutir la cuestión posmoderna “(...) Ellos se centran en la pregunta acerca de si somos posmodernos o poscoloniales, o si se trata de una más de las modas intelectuales que se importan de Europa y los Estados Unidos (...) Farid Samir BENAVIDES VANEGAS (2008, editor), “Introducción”, in: **La subalternización a través del discurso jurídico**, Col. Gerardo Molina 16. Unijus, Bogotá, p. 37.*

PRELIMINARES

Aquí, en el marco de los debates contemporáneos, se trata de explicar ahora en el curso de la disputa contra-hegemónica concreta en Colombia, que protagonizan las multitudes que resisten y se rebelan empleando diversas formas de lucha y organización.

Esta disputa no tiene una exclusiva dimensión nacional, sino que también es global, y su lectura y explicación la hago desde *la subalternidad* gramsciana como perspectiva, a la vez heurística y analítica, en torno al dilema de si somos, *posmodernos o poscoloniales*, en la medida que la formación social colombiana para su reproducción, desde el tiempo de la “apertura” capitalista, durante la segunda mitad de los 80, está condicionada por los dictados de un gobierno imperial de alcance global, lo cual pone en entredicho las lógicas tradicionales de la dependencia y el imperialismo como fórmula explicativa predilecta.

Colombia está sujeta, bajo las nuevas condiciones, a una gobernabilidad autoritaria, cuya arquitectura política y económica se concretó en dos planos: el económico, según lo dictado por el Consenso de Washington; y lo político luego articulando su Estado en lo estratégico militar, con la adopción bilateral del Plan Colombia, al *hegemón* continental, mediante la firma del gobierno del demócrata Bill Clinton, y el que presidía Andrés Pastrana

en 1999, ratificada luego por sus respectivos congresos. Al ocurrir ambos eventos, ni más ni menos, se le “torcía el pescuezo al cisne” del curso democratizador prometido bajo los auspicios del llamado Estado social de Derecho en la Constitución de 1991, que no alcanzaba a cumplir una década de vigencia.

Este proceso no ha cuajado del todo, por la resistencia armada y desarmada de los subalternos, que, sin embargo, padecen una fragmentación política prolongada, y porque el TLC bilateral no lo aprueba todavía el Congreso de los Estados Unidos², debido a la exigencias de su propia fuerza laboral amenazada por el desempleo inducido por, las diferencias comparativas, salariales entre países centrales, periféricos y semi-periféricos. En resumen, la hegemonía capitalista que se impone, legal e ilegalmente en Colombia, exige en paralelo “la aparición de un modelo neoliberal de gobierno (cuando) el Estado empieza a perder centralidad y el complejo legal... ha sido complementado con una serie de prácticas no legales...”³.

La destorcida (de) democratizadora⁴, es síntoma de una renovada *disputa hegemónica*, desigual y asimétrica, que tuvo un primer desenlace en los Diálogos de San Vicente del Caguán, entre el gobierno de Andrés Pastrana y las Farc-Ep como polo legal institucional; y su contrapartida, ilegal, en paralelo, en los Acuerdos de Ralito y el Nudo de Paramillo, donde los protagonistas clandestinos eran los políticos regionales y los jefes paramilitares, dispuestos a la acción contra-insurgente en toda la línea, para refundar a Colombia⁵.

Del enfrentamiento abierto y encubierto, de esta disputa por la conducción de la sociedad civil de abajo⁶, resultó un bloque de poder nacional recompuesto en lo interno, reforzado por una abierta alianza político-militar y económica con el gobierno imperial estadounidense. Dispuesto a resolver la guerra interna de Colombia contra los de abajo, quienes resisten de manera diversa. Es la fuerza plural, descentrada, diseminada local y regio-

2 Sin embargo, a la fecha, bajo la presidencia del demócrata Barack Obama, el nuevo presidente Juan Manuel Santos, ha aceptado la imposición de una serie de condiciones, en lo laboral, desmontar las cooperativas de trabajo, que mediante la intermediación “flexibilizan” la contratación laboral; y en materia de derechos humanos, principalmente, acabar con la impunidad en materia de asesinatos a dirigentes sindicales, cuando Colombia encabeza la lista; y la garantía de protección a los procesos de afiliación y ejercicio organizativo sindical. Estas medidas, al ponerse en funcionamiento por el gobierno de Colombia, permitirán la aprobación del TLC con el concurso de los legisladores demócratas, sin que se hable en Colombia de la ratificación de estas modificaciones por sus congresistas.

3 BENAVIDES VANEGAS, FS (2008). “Introducción”, in: *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*. Colección Gerardo Molina 16. Unal/Unijus, Bogotá, p. 23.

4 Expresión ésta del movimiento negativo que acompaña a las transiciones democráticas, según lo observaba en las transiciones vividas en el Este de Europa a la caída y desmonte de los socialismos realmente existentes. Así lo teorizó el sociólogo de la política, Charles TILLY al final de su vida, primero en una seguidilla de ensayos publicados después como libro con el título *Democracy* (2007).

5 Ver la genealogía de este proceso, por vía testimonial, en el libro de Olga BEHAR, periodista y politóloga, *El Clan de los Doce Apóstoles*. Y por vía argumental en el libro colectivo, editado por Claudia LÓPEZ y la Fundación Arcoiris, *Y refundaron la Patria*.

6 Es la denominación que emplea François HOUTART para hacer una lectura del concepto y la realidad de clase que es transversal a cualquier sociedad civil moderna. Es, por supuesto, una clarificación de la categoría reintroducida por Antonio Gramsci, en el discurso marxista, reinterpretando lo aportado por Marx, quien le hizo una crítica ideológica al vocablo sociedad civil, tomándolo de G. W. HEGEL, y utilizado por el pensamiento burgués de la Ilustración escocesa, y en particular aquel con que se fundó la economía política clásica.

nalmente de los subalternos, rebeldes, insurrectos y resistentes, a la imposición y el despojo capitalista, quienes aprenden los riesgos y oportunidades de la nueva situación en la lucha misma, poniendo a prueba también el pensamiento emancipador que los anima, y dialoga directa o implícitamente con ellos.

Esta fuerza contra-hegemónica, trabajadores, mujeres, minorías étnicas, comunidades indígenas y afro, LGBT, jóvenes e intelectuales, ensaya en Colombia, durante el mismo tiempo, desde proyectos reformistas hasta propuestas anticapitalistas y libertarias. Unas y otras no solo definen y perfilan las identidades de nuevos sujetos, sino que reinterpretan los discursos de emancipación y liberación, bajo los cuales logra identidad y propósito, con altibajos, un nuevo sujeto político y social, la multitud cuya presencia y teorización es objeto de polémica y cuestionamiento académico y político⁷.

Para otros, entre ellos los colombianos Arturo Escobar y Santiago Castro Gómez, entre los más conocidos continuadores de la obra de Orlando Fals Borda,⁸ de lo que se trata es de la puesta en acto de la decolonialidad, otra forma de aprehender y corregir el curso de la modernidad como una alternativa siempre presente. En esta dirección se inscriben trabajos como los que en la Universidad Nacional introdujo el grupo de investigación, *Transformaciones jurídicas e identitarias en el moderno colonial capitalista sistema/mundo* asociado con COPAL, coordinado por Farid Samir Benavides Vanegas, quien fungió como editor del libro *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*, donde pese a su temática específica, exponen el enfoque y entendimiento que se da al pensamiento poscolonial y decolonial y se ensayan algunas aplicaciones del mismo⁹.

La doble condición de sujeción imperial, económica y política, conviene aclararlo, tampoco excluye la persistencia de las intervenciones imperialistas en cualquier parte del mundo. Así se probó, con las que invocaron la lógica de la guerra preventiva justa¹⁰, aunque ahora, con la primera presidencia de Barack Obama, parece haber un giro estratégico y retórico que las coloca en un segundo plano, restringiéndolas al máximo. Todo lo cual está a prueba ahora, en la ola de rebelión e insurrecciones que marca la orilla sur del Mediterráneo, y en particular, la actual situación de Libia, en la que el gobierno estadounidense parece día a día repitiendo la receta del gobierno de G. W. Bush, ante el reclamo de UE y otros aliados.

7 Hay varias voces que teorizan la emergencia de la multitud, principalmente provenientes de la experiencia italiana de la corriente Autonomista, que nace y se expresa en una década que se extendió desde la segunda mitad de los años sesenta y setenta del siglo pasado.

8 Notable sociólogo colombiano, renovador del pensamiento social y político en su lucha contra el colonialismo. Estudiante de la violencia y los grupos y clases subalternas. Fue autor de una serie de ensayos en un libro, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, que puede ser ubicado como un antecedente nacional de los estudios decoloniales. Decolonialidad es la caracterización teórica que da el argentino Walter MIGNOLO a un pensamiento alternativo de la modernidad y la posmodernidad aprehendida como poscolonialidad. Implica el entendimiento crítico y explicación de la modernidad, donde se le reconoce papel protagónico en su emergencia a los "colonizados".

9 BENAVIDES VANEGAS, FS (2008). *Op. cit.*

10 Antonio NEGRI calificó la invasión de Iraq como golpe de estado contra el orden imperial, y en particular, contra la autoridad global de la ONU, que es parte constituyente de una de las tres formas del gobierno mixto global, la democracia que articula la nueva soberanía imperial, distinta de la estatal, junto con la monarquía y la aristocracia. Ver al respecto lo escrito en el libro *Imperio* (2002). Paidós, Buenos Aires.

CRITERIOS METODOLÓGICOS EN EL ESTUDIO DE LA SUBALTERNIDAD

Desde la perspectiva de los gobernados, los dominados, los grupos y clases subalternas de Colombia, éstos resisten y se rebelan construyendo con innúmeras dificultades una trayectoria propia, en pos de la autonomía y la abolición de los privilegios sociales, que les haga posible la emancipación política de las elites oligárquicas en el mediano plazo y la liberación del yugo capitalista después.

Entonces, cómo estudiar tal trayectoria, cómo pensarla en una coyuntura específica, en el devenir puntual de una crisis orgánica de larga duración, esto es, la que se abre con la crisis de representación que experimentan los subalternos en Colombia durante la segunda mitad de los años cuarenta, respondiendo a la interpelación popular, más allá del bipartidismo que les hace un caudillo popular, Jorge Eliécer quien convoca a las multitudes de ambos partidos con éxito inusitado y traumático para el bloque político tradicional, dominante.

Ahora, 50 años después, hay un nuevo ciclo de luchas, que colocan en actualidad y proyección práctica las reflexiones de Antonio Gramsci. Es el tiempo posmoderno, la fase de la crítica a la modernidad capitalista y socialista, y son estas luchas situadas estratégicamente, y pensadas, claro está, desde la categoría de la Subalternidad¹¹, que traduce el proceso de la praxis del trabajo como realidad positiva, independiente en la antagonica relación capitalista y en confrontación con ella¹².

Pero, ahora el capitalismo en su progresión global ensaya una nueva fase de revolución pasiva, el posfordismo, que es diferente a la que estudió Antonio Gramsci en sus escritos titulados *Americanismo y fordismo*, que hacen parte de sus más celebrados *Cuadernos de la Cárcel*. Razón por la cual, esta nueva realidad pone a prueba la validez de categorías como hegemonía, contra-hegemonía, guerra de posiciones, subalternidad, con las cuales se pretende aprehender la nueva realidad fenoménica de capitalismo global.

Allí se lee lo siguiente: “Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “estado”: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función “disgregada” y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los estados o grupos de estados”¹³.

Desde la perspectiva metodológica, en seguida, establece, enumera seis criterios para avanzar en el proyecto de la historia de las clases subalternas, el cual viene trabajando

11 Al respecto ver un apartado titulado por GRAMSCI, A (1981). “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios de método (1934)”, in: *Escritos Políticos (1917-1933) Antonio Gramsci*. Cuadernos de Pasado y Presente 54. 2ª edición modificada 1981. Editorial Siglo XXI. México, pp. 359-61.

12 Desde la cárcel fascista, Antonio Gramsci emprende una revisión a profundidad del marxismo practicado por la Tercera internacional en el periodo de entreguerras. Haciendo la crítica del economicismo y el ideologismo voluntarista, con pasión por la verdad, reclama la urgencia de estudiar la historia de las clases y grupos subalternos, con el grado de dificultad que tal esfuerzo entraña, porque éstas, de modo general, no escriben la historia, sino los vencedores. Así lo pensaba también Walter BENJAMIN, en el contexto alemán, en un tiempo similar, pero en el doloroso entorno del exilio, utilizando la alegoría del *Angelus Novus*. En uno de los apuntes de sus *Cuadernos*..., y tras varios borradores conocidos, él emprende en 1929, tal aventura intelectual de profunda significación político práctica, que lo conduce en pos de la historia del sujeto subalterno al entendimiento cabal de la significación de la categoría y la práctica hegemónica, ensayada por la primera vez, de manera triunfal por el proletariado ruso, conducido por V. I. Lenin y el partido bolchevique.

13 GRAMSCI, A (1981). *Op. cit.*, p. 359.

desde sus primeros atisbos de 1929, cuando le autorizan escribir en su encierro por los fascistas. Él indica lo siguiente acerca de la historia de las clases subalternas, que contrasta en términos de dificultad con la de las clases dirigentes, que experimentan su unidad histórica en el estado, de ahí que esta historia sea esencialmente la de los estados y grupos de estados. Estos son los criterios generales esbozados por Gramsci en uno de sus últimos escritos:

- 1) La formación objetiva de los grupos sociales subalternos...;
- 2) Su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes...;
- 3) El nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos...;
- 4) Las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial;
- 5) Las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos;
- 6) Las formaciones que afirmen la autonomía integral, etc...»¹⁴

Al respecto de los procesos hegemónicos, ayuda referir, además, un apunte de Antonio Gramsci escrito en el *Cuaderno 6 de la Cárcel*, que dedicó a la dimensión teórica del Estado y la sociedad regulada (parágrafo 38, 1930-1932).

Gramsci anotaba algo que emula bien con lo escrito por Foucault sobre orden neoliberal y el posfordismo, más de cuarenta años después: “Estamos constantemente en el terreno de *la identificación entre estado y gobierno*, identificación que es una nueva versión de la forma corporativo-económica, es decir, de la confusión entre sociedad y política, puesto que es de notar que en la noción general de Estado entran elementos relacionados con *la noción de sociedad civil* (en este sentido, podríamos decir que Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, la hegemonía acorazada por la coerción)”¹⁵.

En América Latina, las reflexiones del grupo Comuna de Bolivia, del cual hace parte el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, quien en el actual gobierno de Evo Morales, han traído a consideración la tópica del Estado integral, del Estado ampliado, sociedad política más sociedad civil, que contempla el problema de la hegemonía en el proyecto de la construcción socialista, enmarcada en la disputa que enfrenta los desafíos de la globalización capitalista, retomando el discurso de Gramsci bajo las condiciones de lucha y gobierno de los subalternos en el presente de la experiencia boliviana.

GUBERNAMENTALIDAD: EXCEPCIONALIDAD Y RESISTENCIA

“La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su exis-

14 GRAMSCI, A (1981). *Op. cit.*, p. 360.

15 Consultar dossier de la Revista *Viejo Topo*. Barcelona, 1977, p. 5.

tencia cuando se ha consumado el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito”¹⁶.

El objeto de este análisis político centrado en lo que acontece en Colombia, en el periodo de la de-democratización, postula la relación y tensión entre democracia y excepcionalidad, que enmarca la disputa por la hegemonía en la sociedad civil, y la conducción de la sociedad política, de derecho y de hecho. Tal estado de cosas, la nueva situación, la comprende Gramsci como un espacio-tiempo de guerra de posiciones, de lucha democrática, que reinterpreta las categorías político militares inventadas por Carl Von Clausewitz en el desenlace de las guerras napoleónicas¹⁷.

Esta reinterpretación obedeció, claramente, al fracaso relativo de la onda expansiva de la revolución proletaria que tuvo por epicentro a Rusia gobernada por el proyecto bolchevique, y que condujo en Europa al triunfo del fascismo, el nazismo, el franquismo, para citar los más conocidos. Así dicho, *la guerra de posiciones* involucra una relectura de la hegemonía, que introduce de manera explícita la validez y pertinencia de los movimientos contra-hegemónicos al interior de una realidad social y económica dominada por el capitalismo; conducidos por el bloque alternativo que configuran los grupos y clases subalternas en su accionar autónomo en pos de la emancipación y la liberación del trabajo del dominio de la relación capitalista.

Es éste, como no serlo, un accidentado trasiego de luchas ininterrumpidas de los subalternos, quienes durante más de una década entre 1999-2010, experimentan las bondades e inocultables limitaciones del marco constitucional¹⁸. El objeto de pesquisa e interpretación es, por supuesto, el fenómeno de la subalternidad y cómo se constituye ésta en una subjetividad plural dispuesta a enfrentar la globalización capitalista.

En un tiempo histórico, en el que a la vez, la gubernamentalidad, o mejor, la mentalidad de gobierno trabaja cuatro situaciones: *subjetivación, normalización, espacialización y autorización*¹⁹, en acuerdo con la lectura que Mariana Valverde y Nikolas Rose hacen del discurso de Foucault²⁰, en el interés de pensar situaciones concretas. Para pensar la gubernamentalidad como dispositivo político en tiempos neoliberales.

Aquí se trabaja como supuesto teórico implícito en el plan estratégico que se ensayó por el nuevo bloque de poder dominante, primero, en el espacio concreto de las conversaciones de San Vicente del Caguán con la guerrilla de las Farc-Ep, hasta que las negociacio-

16 GRAMSCI, A (1981). *Op. cit.*, p. 361.

17 Ver al respecto *Discurso de la Guerra*, con los comentarios hechos por André GLUCKSMANN, y la lectura más tradicional del sociólogo, historiador y filósofo de la política, Raymond Aron.

18 La lucha contra-hegemónica que se examina en la acotada coyuntura de 1999-2010, viene precedida por un proceso que define el devenir de una crisis orgánica de larga duración, abierta en el periodo que comienza en 1945/46 que produce un quiebre al interior del sistema de dominio hegemónico bipartidista, conservador liberal, con la irrupción de un proyecto de signo popular, de basamento inicial, izquierdista y revolucionario, la UNIR, cuyo principal conductor fue el liberal socializante Jorge Eliécer GAITÁN, asesinado el 9 de abril de 1948, en la confluencia de dos eventos significativos, uno internacional, la institución de la OEA en Bogotá, con la presencia del General Marshall, y el otro nacional, la escalada de la violencia bipartidista, y el inminente, probable triunfo electoral del caudillo asesinado, en las futuras elecciones presidenciales.

19 Cursivas del autor.

20 ROSE, N & VALVERDE, M (1998). “Governed by Law?”, *Social and Legal Studies*, 7, n°. 4. Citados en el libro editado por BENAVIDES VANEGAS, FS (2008). *Op. cit.*, pp. 24-25.

nes de paz, la disputa por la conducción de la sociedad civil, se quiebran con el giro estratégico de la guerra abierta. Producto de una decisión discrecional en lo interno, conjunta en lo internacional, del jefe del ejecutivo colombiano, Andrés Pastrana, con plazo perentorio, apoyo y beneplácito del gobierno estadounidense presidido por Clinton.

Luego de aquel laboratorio de 18 meses, donde se pusieron en juego y entredicho, los discursos y promesas, de dominantes y subalternos, el dispositivo de la gubernamentalidad, con la fórmula de la gobernabilidad autoritaria se multiplicará, ahora bajo la forma de consejos comunales de gobierno, por las regiones y municipalidades en riesgo. En cuarentena excepcional, por estar afectadas por la acción y la prédica “narcoterrorista” de los subalternos, quienes organizados política y militarmente, bases de apoyo.

Ahora, en aquellos consejos, por principio, no pueden tocarse los temas de orden público, porque son la palabra de orden del nuevo gobierno que encabeza el “pacificador” Álvaro Uribe Vélez. Entonces, a la vez, las palabras guerra, o conflicto armado son desterradas del lenguaje oficial, y prohibido bajo sospecha grave su uso corriente de parte de la sociedad civil, y las organizaciones e instituciones de oposición que actúan en la sociedad civil.

De esta manera se le da curso a un periodo de excepcionalidad, interrumpida en lo legal, por los límites establecidos en la Constitución, a los estados de excepción, pero ininterrumpida en los hechos, a través de la fórmula complementaria de la parapolítica, que adquiere identidad propia en paralelo al Caguán, como ya se estableció con los pactos para refundar la nueva Colombia, a través de los acuerdos del Nudo de Paramillo, Ralito, y sus réplicas clandestinas regionales.

De ese modo, el proyecto económico y político neoliberal, del nuevo gobierno de las multitudes, reconstruye la arquitectura institucional de la dominación, desmontando con celeridad la progresividad incluida en el acuerdo constitucional de 1991, que sabido es, no comprendió en él, a las principales fuerzas insurgentes que lo desearon, por carecer éste de una verdadera reforma radical en materia social y económica, y una consagrar una estado de cosas políticas ventajoso en lo político para las fuerzas en control y dominio de la infraestructura económica de la formación social colombiana.

PLAN COLOMBIA Y RESPUESTA NORMALIZADORA

La norma instituye así un juicio impersonal y, si se quiere, democrático sobre los sujetos (subalternos). Ya no es un soberano alejado de los sujetos el que se encarga de determinar qué es lo prohibido y qué es lo permitido. Ahora de lo que se trata es del control y del gobierno de sujetos que son libres e iguales y por tanto que gozan de la capacidad de gobernar y gobernarse. Esto significa que la ley deja de ser la ley del Estado y pasa a convertirse en una ley social, o sea, en una ley producida por y para la sociedad²¹.

Desde entonces se implementa la estrategia de la normalización contra “los anormales”, calificados, por todos los medios retóricos, guerrilleros y auxiliares indeterminados, como terroristas. Así la ley, en lugar del discurso legitimador del Estado social de derecho, se conecta con la regulación. Del fracaso del Caguán, con Uribe se pasa a los ejerci-

21 BENAVIDES VANEGAS, FS (2008). *Op. cit.*, p. 24.

cios de “normalización” descentrados, bajo la figura de *los consejos comunales*, una zona móvil, sí, a la vez que heterogénea de transacción, conflicto y alianza.

En ella se prueba la estrategia de la llamada “seguridad democrática” a cargo de la nueva capa intelectual, presidida por la persona que encarna un “ejecutivo mediático”, al servicio del Estado de gobierno. Es el trance que marca el marchitamiento de la fórmula participativa de la sociedad civil, palanca legitimadora del neo-presidencialismo, para que entre 1999 y 2002, opere la mutación en régimen para-presidencial, que acompaña el paso de las negociaciones de paz a la guerra contra la subalternidad armada y desarmada en Colombia.

En cuanto a la espacialidad, siguiendo lo trabajado por Valverde y Rose, ésta “muestra cómo las prácticas legales están involucradas en la constitución...de espacios gobernables”²². Aquí, la conducta de los subalternos es gobernada por la ley, pero, y es la novedad de la excepcionalidad, “sujetos no legales son investidos de autoridad con fines de regulación”.²³ De este modo se cuaja la espacialidad de la para-política, con la emergencia *tout court* del régimen parapresidencial durante las presidencias de Álvaro Uribe Vélez²⁴.

Era este un tiempo, en que los subalternos, a través de ejercicios contra-hegemónicos no sólo resisten, desobedecen, se rebelan contra la política pública de guerra interna,²⁵ sino que también, al final de la coyuntura de los años 90, antagonizan con los dictados del neoliberalismo y su nuevo régimen de acumulación posfordista. Bajo los parámetros de la confrontación armada, experimentan una escalada guerrillera contra el bloque en el poder, que hace pensar a los consejeros del príncipe que se va camino de una guerra de posiciones en lo militar, al modo como lo entendía Clausewitz, y lo explicó en su Discurso de la Guerra.

Mediante esa situación, y ante el descrédito del gobierno anterior, las clases dominantes y las fracciones aliadas recomponen su quehacer táctico y estratégico. Primero, ellas escogen el comando presidencial conservador del presidente Pastrana y su ministro de defensa, Rodrigo Lloreda. Para dar inicio a unas segundas negociaciones de paz en San Vicente del Caguán, con el cobijo político militar bilateral del Plan Colombia, que a la vez que sirve a la causa inmediata de la guerra interna estimula la economía del país, afectada por una severa recesión económica de 1998-1999, que no pocos llegan a equipararla con lo que ocurría en 1929-1930, y que propició la ocurrencia de una transición política diferente, el paso de una hegemonía conservadora a una liberal.

El bloque en el poder recompuesto, reaccionó paralela y preventivamente, al prohiñar en la ilegalidad, de modo clandestino, una alianza político militar, basada en redes clientelares preexistentes, entre paramilitares y políticos regionales con vinculaciones nacionales. Para atacar, diezmar las bases de apoyo de las guerrillas, las Farc-ep, entonces en franca

22 *Ibid.*, p. 25.

23 *Ibidem*.

24 HERRERA ZGAIB, MA et al (2007). *El 28 de mayo y el presidencialismo de excepción en Colombia*. UNIJUS/Unal Derecho y Ciencia Política. Bogotá.

25 Basándome en los desarrollos del análisis discursivo actual, como lo propone y desarrolla Frank FISCHER, al reestructurar la política pública, yo aplico de modo heterodoxo tales instrumentos e intuiciones para la que defino como la principal política pública del periodo 1999-2009, la guerra para prevenir las demandas democráticas de los de abajo, que juntas tienen la potencia de una revolución de los de abajo.

ofensiva, con una seguidilla de éxitos militares que avanzaba en procura de las metas de su plan estratégico de toma del poder.

El ELN, que había sufrido esta “cirugía” en el proyecto paramilitar del Magdalena medio, insistía e insiste, sin audiencia suficiente, en realizar una *Convención nacional* para poner fin al conflicto armado. Eran sus garantes una representación de la sociedad civil, con el patrocinio de la jerarquía católica internacional con la facilitación de la iglesia alemana, blandiendo los *Acuerdos de Puerta del Cielo*, firmados a instancias del gobierno del liberal Ernesto Samper²⁶.

Este proyecto contra-insurgente, a la vez que anti-democrático, dirigido contra la organización ilegal como legal de los grupos y clases subalternas, fue probado primero, en su funcionalidad y viabilidad, antes del Caguán en la gobernación de Antioquia en cabeza de Álvaro Uribe Vélez, apoyado en la sombra por la fórmula político militar de Los Doce Apóstoles²⁷.

Este experimento reaccionario se replicó en sucesivos acuerdos regionales como el de Santafé de Ralito y el Nudo de Paramillo. Una estrategia dirigida, orquestada por dar pie militar y electoral al establecimiento pleno de un régimen para-presidencial, que reemplazó por todos los medios a su alcance el neo-presidencialismo acordado en 1991²⁸. La forma institucional que debía ser garante y ejecutora del Estado social de derecho pactado entre la guerrilla signataria de la paz y el movimiento democrático con la elite bipartidista que obtuvo la segunda mayor votación para la asamblea constituyente. Entonces Movimiento 19 de Abril / Alianza Democrática y el bipartidismo liberal conservador en la Asamblea Constituyente sellaron acuerdos parciales de paz con el bloque de fuerzas guerrilleras lideradas por el M19, del que no participaron las FARC-ep ni el ELN.

Diez años después, ocurría el fenómeno inverso, se agenciaba por la alianza político-paramilitar el desmonte a sangre y fuego del proyecto democratizador que prometía el desmonte de los privilegios y la exclusión social. Operaba la destorcida, la ola de-democratizadora²⁹, para detener el avance contra-hegemónico, político y militar de las clases gobernadas, que se sacudían con triunfos militares y electorales parciales, el dominio oligárquico bipartidista. A ellos se enfrentó durante los siguientes años, el bloque en el poder, sus dos alas, legal e ilegal, con el cometido de refundar la patria, bajo la dirección de un liderazgo constituido mediáticamente, en la persona de Álvaro Uribe Vélez, electo y reelecto³⁰.

26 Este gobierno fue “desacreditado” por el gobierno estadounidense, por la financiación non santa de la elección presidencial por el cartel mafioso de los hermanos Rodríguez Orejuela. En lo interno dio origen al proceso 8.000, que culminó en un escándalo y la absolución del presidente Ernesto Samper por la comisión de acusación de la Cámara de representantes, y el pleno del Congreso de mayoría samperista.

27 Ver al respecto, el anunciado libro de la periodista Olga BEHAR (2011). *El clan de los doce apóstoles*, donde divulga las revelaciones hechas por el mayor Meneses de la Policía colombiana, hoy a resguardo de ACNUR, en particular, el capítulo titulado “Los Doce”.

28 HERRERA ZGAIB, MA et al (2007). *Op. cit.*

29 Así la teorizó Charles TILLY en *Democracy*, uno de sus últimos libros, para dar cuenta, en primer lugar, a lo ocurrido en las llamadas nueva democracias del Este, cuando se produjo el desmonte de aquellos socialismos tutelados por la Unión Soviética. Ver TILLY, Ch (2007). *Democracy*. Cambridge University Press. New York.

30 LÓPEZ HERNÁNDEZ, C et al (2010). *Y refundaron la patria. De cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado colombiano*. Corporación Arco Iris/ Random House Mondadori. Nomos editores. Bogotá.

El nuevo agente político colectivo, en la dominación capitalista posfordista, obra localmente bajo la estrategia de una revolución pasiva neoliberal, autoritaria. En el comando global la soberanía es imperial a través de su red de alianzas³¹, para el buen gobierno del nuevo régimen de acumulación, hegemonizado regionalmente por la presidencia imperial estadounidense, en la que se pone en práctica “la tercera vía”, que ha tenido su laboratorio en la transición inglesa, del gobierno de Margareth Thatcher a Tony Blair, como exponente conspicuo del neolaborismo.

La versión socialista *light* neoliberal, cuyo teórico de cabecera en términos de sociología política de la situación es Anthony Giddens, al frente de esta reforma intelectual regresiva, teórico de esta revolución pasiva, en ese periodo de ascenso político, como rector de la *London School of Economics and Political Science*, un fortín del laborismo reformista, cosecha discípulos aventajados en América Latina, en particular, el excanciller mexicano, Jorge Castañeda, y el colombiano Juan Manuel Santos; y claro está, un gobernante, el pragmático Bill Clinton, quien gobierna la crisis capitalista en los Estados Unidos, y dirige el conjunto de los reformadores.

Para los subalternos, la nueva realidad mundial del trabajo, después de los años 60-70, se revela sintomáticamente en lo económico³², terminó con la derrota de la experiencia autonomista del trabajo, dondequiera que se ensayó, y en particular, en Italia, donde obtuvo los mayores alcances y teorizaciones como alternativa de rumbo anticapitalista de la sociedad. El resultado al final, como lo afirma Mario Tronti, fue la supresión pura del viejo trabajo y la precarización salvaje del nuevo, en vocabulario gramsciano, una nueva revolución pasiva, una revolución desde arriba bajo el comando capitalista y contra el trabajo insurrecto en rebelión durante la década anterior. Tal y como ahora lo experimenta Colombia, y no pocos países de Suramérica, con su singularidad; eso sí, en forma híbrida, donde el viejo trabajo coexiste con gran pesos cuantitativo, sobredeterminado por nuevas formas de trabajador social, que son minoritarias en número. Sufriendo el desmonte salvaje de las garantías sindicales, vapuleadas por una nueva legislación laboral reaccionaria, y la plaga de las cooperativas asociativas de intermediación laboral.³³

Para explicar la transformación negativa de la democracia colombiana que estableció la Constitución de 1991, - que no tuvo el referendo de la ciudadanía-³⁴, y su sentido actual postulo como eje principal del análisis el choque antagónico entre el bloque de poder local, terratenientes y paramilitares, asociados con el capital financiero asociado a los megaproyectos, que encarnan los intereses estratégicos del *capital glocal*, y la resistencia cívica

31 JESSOP, B (1999). “Fordismo y Posfordismo”, in: *Crisis del Estado de Bienestar*. Cap. 1. Siglo del Hombre Editores/Unal. Bogotá, pp. 40-62.

32 En este análisis se asume, igualmente, el aporte de Jacques Lacan en teoría de la ideología, a partir de la afirmación que Marx inventó el síntoma. Lo cual procesa, Slavoj ZIZEK, su continuador heterodoxo, para desarrollar su crítica política y cultural.

33 A la fecha, por imposición de la presidencia demócrata estadounidense, por exigencia de su ala congresional y sindical, se ha impuesto al gobierno de Colombia la necesidad de cortar la intermediación de las cooperativas, como condición para darle trato ante el Congreso al TLC interrumpido, entre otras razones, por esta situación, y la calamitosa situación de los D.H., que hacen de Colombia el país con más asesinatos a líderes sindicales, que se mantienen en la impunidad.

34 Como sí lo obtuvo, para citar solo un ejemplo, la constitución actual de la República Bolivariana de Venezuela, mediante el referendo del 15 de diciembre de 1999, según se dispuso por la Constituyente entonces presidida por Luis Miquelena, Isaías Rodríguez y Aristóbulo Istúriz el 17 de noviembre de 1999.

ca y armada contra la guerra animada por un nuevo sujeto, la multitud ciudadana, diversa, plural y heterogénea, y sus diversas expresiones políticas; constituida a partir de las luchas por la autonomía, contra el autoritarismo, que libran trabajadores, pobres, minorías, pueblos originarios e intelectuales.

Las luchas aunque dispersas de los subalternos en procura de la autonomía, desarticuladas y contradictorias, con multiplicidad de escenarios, sin embargo, fuerzan con su presencia el enjuiciamiento internacional de la guerra en Colombia³⁵, denunciando la debacle humanitaria del desplazamiento interno, los ajusticiamientos extrajudiciales de cientos de inocentes, los denominados “falsos positivos”, la censura y espionaje a los intelectuales y partidos de oposición³⁶.

El balance del desastre humanitario en cifras del año 2010, es como sigue: 35 desplazamientos masivos, 92 personas desaparecidas, 79 civiles cuyas muertes están documentadas, 16 ataques contra civiles, y 254 personas reportadas amenazadas. Este es el balance proporcionado por la CICR; que se complementa con el informe de la Comisión interamericana de derechos humanos (CIDH). Este, primero que todo, expresa su preocupación, por la escasez de condenas en los casos de ejecuciones extrajudiciales. En su balance están activos 1. 244 casos, 40 sentencias condenatorias contra 194 personas, 12 de ellas aceptaron sus cargos, y 10 sentencias absolutorias con beneficio para 33 sindicatos. Además, en materia judicial, persiste un conflicto de competencia entre la justicia civil y militar no resuelto, porque subsisten 200 conflictos de competencia, a la vez que la militar remitió 299 casos a la justicia civil³⁷.

Tales son algunas de las características del tránsito de-democratizador que lidera Álvaro Uribe Vélez, cabeza de dos gobiernos sucesivos de la seguridad democrática que entronizan el *régimen para-presidencial* que redujo la participación política y social a las “formas concentracionarias” de la legalidad marcial³⁸. La nueva etapa de *la prosperidad democrática*, proclamada por su sucesor, Juan Manuel Santos, y la coalición de fuerzas de la Unidad Nacional, fija el límite espacio temporal del proyecto de desmonte de la Constitución de 1991, que prometía la igualdad social, y del presente ensayo.

SUBALTERNIDAD Y POSFORDISMO HEGEMÓNICO

Pero desde el momento en que un grupo subalterno deviene realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace la concreta exigencia de construir un

35 *Guerra de posición* es la expresión que Antonio Gramsci empleó para entender la reacción capitalista al curso expansivo de la revolución rusa en Occidente, mediante la revolución pasiva del bloque capitalista internacional que tornó hegemónico el régimen fordista de acumulación, hasta alterar incluso el curso mismo de la revolución proletaria en su escenario original. Ver: GRAMSCI, A (1950). *Cuaderno Americanismo e fordismo*. Universale Económica, Milán.

36 Es brutalmente elocuente lo informado por la CICR, en su reporte de 2010. El jefe de delegación, Christophe Beney, en la presentación del informe, señala la presencia de las *Bacrim* (bandas criminales), en lugar de las *AUC* (Autodefensas Unidas de Colombia), desmovilizadas oficialmente en 2006, mediante la Ley de Justicia y Paz, iniciativa del gobierno Uribe Vélez, y el comisionado de Paz, Luis Carlos Restrepo.

37 Información recopilada de *El Tiempo*, sección “Debes saber”, de 15 de abril de 2011. Bogotá, p. 7.

38 Ver HERRERA ZGAIB, MÁ et al (2007). “Presentación”, in: *El 28 de mayo y el presidencialismo de excepción en Colombia*. Unijus/UNAL. Bogotá, pp. 7-36.

nuevo orden intelectual y moral o sea un nuevo tipo de sociedad y por tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas³⁹.

(...) encontrar un conocimiento único y correcto que capture la cosa, un significativo vacío (dominante) que acoja toda la diversidad de los particulares. Esto iría en contra de mi propia concepción de *pensamiento fronterizo*, transformaría el contenido pero no los términos de la conversación. Caería en una visión moderna y universal del conocimiento y de la epistemología según la cual, los conceptos no están relacionados con las historias locales, sino con **los diseños globales** y los diseños globales (por ejemplo la misión civilizatoria) están invariablemente controlados por ciertos tipos de historias locales (por ejemplo **la historia local** europea)⁴⁰.

Lo que sigue tiene que ver con la utilización de las premisas teóricas en las que se juntan la reflexión poscolonial y contra-hegemónica de la subalternidad que hagan posible pensar la nueva ciencia de la democracia, al fragor de la guerra interna, y externa⁴¹, y que exigen un enfoque inter y transdisciplinar que subvierte las formas tradicionales del conocer y el actuar. Haciendo el análisis político de una transición singular, la fase de-democratizadora de Colombia que observaré desde la perspectiva estratégica, no neutral, del trabajo y la creación de las multitudes como opuesto en la relación social capitalista.

Se trata de historiar, críticamente, desde la perspectiva subalterna la relación de poder efectivo sobre determinados grupos y clases, donde se combina, desde arriba, la excepcionalidad y un desarrollismo económico afincado en los megaproyectos agrícolas y mineros, bajo los cuales prospera una fórmula de *revolución pasiva*, que ha tenido dos fases, la seguridad y la prosperidad como puntos de articulación hegemónica del bloque en el poder para subordinar y conjurar la rebelión y la resistencia de los subalternos⁴².

El bloque dominante busca darle solución circunstancial a una crisis orgánica, resolver el asunto de la dirección hegemónica de larga duración en Colombia, abierta al finalizar la primera mitad del siglo XX⁴³. Mientras que, los afectados por el desmonte durante la década en estudio, de la utopía referenciada bajo el diseño del estado social de derecho, y la tutela de los derechos fundamentales individuales como residuo, resisten y cuestionan la violenta inserción de Colombia en el nuevo régimen de acumulación, el posfordismo que hegemoniza la red capitalista global.

39 GRAMSCI, A (1975). *Quaderni del Carcere*. Edizione Critica dell Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Einaudi, Torino, Q, 11, p. 338.

40 MIGNOLO, W (2003). *Historias locales/Diseños globales*, Madrid, Akal, p. 130.

41 Si damos crédito a los análisis volcado por NEGRI y HARDT en dos libros consecutivos, *Imperio* (2000) y *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio* (2004).

42 La revolución pasiva, según el estudioso italiano Giuseppe Vacca, califica en Gramsci la época histórica en las que las transformaciones impuestas por una gran revolución, la propagación de sus impulsos en otras realidades y en otros países, sucede en ausencia de iniciativas históricas de las masas populares y por lo tanto es promovida y dirigida por las viejas clases dominantes. "Prólogo", in: KANOUSI, D (2000). *Una introducción a los Cuadernos de la Cárcel de Antonio Gramsci*. P y V. México, pp. 17-18.

43 HERRERA ZGAIB, MA et al (2005). *Seguridad y Gobernabilidad Democrática. Neopresidencialismo y participación en Colombia, 1991-2003*. DIB/UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Para la nueva forma político estatal, que caracterizamos como presidencialismo de excepción, la excepcionalidad es la forma de gubernamentalidad “naturalizada”, que resulta ser el dispositivo recurrente del sistema político global de la soberanía imperial. De ese modo, se garantiza la reproducción planetaria de la nueva acumulación autoritaria, debido, en buena parte, a la resistencia que experimenta el capitalismo globalmente. Colombia no es la excepción a este modelo y diseño institucional reaccionario, sino uno de los escenarios más sangrientos y letales, bajo la triple cara del desplazamiento económico, el asesinato político sumario, y la conculcación de la libertad de asociación, expresión e información alternativa y de oposición.

A la guerra interna y externa, la multitud responde con el éxodo, que en las condiciones de Colombia, mucho tiene que ver, perversamente, con el desplazamiento interno y externo de millones de pobres, minorías y proletarios, aupado por el despojo e intimidado por la violencia armada. Esta multitud, ontológicamente, “es un conjunto difuso de singularidades que produce una vida común; es una especie de carne social que se organiza a sí misma en un nuevo cuerpo social. Esto es lo que define a la bio-política. Lo común, que es al mismo tiempo un resultado artificial y un fundamento constitutivo, es lo que configura la sustancia móvil y flexible de la multitud⁴⁴”.

La anterior presencia de la multitud en Colombia, aparece también en términos sociales, tanto en el trabajo agrícola como el industrial, que con sus particularidades históricas desarrolla bases comunes, y liderazgos diferenciados, a través de la cooperación y la comunicación, y tienden a formar un tipo de motor constituyente⁴⁵.

Todo esto ocurre ahora, bajo una forma de dominación, el estado democrático liberal formal, que, sin embargo, ahora usa de modo recurrente, en la segunda etapa, de-democratizadora, al degenerarse por la estrategia de guerra, los estados de excepción y desecha las formas democráticas, manteniendo los mínimos que garantizan en la forma la competencia electoral, el pluralismo contrahecho que teorizó Schumpeter y Dahl, como poliarquía, para decir quiénes son los que gobiernan periódicamente y quienes obedecen. Donde la ecuación de la igualdad política está reducida a sus mínimos.

Luego de la ruptura intempestiva de las negociaciones de paz en el Caguán, avanza en progresión tal excepcionalidad, desde el Decreto 1837 del 11 de agosto de 2002⁴⁶, y luego la legislación de orden público, como el Estatuto Antiterrorista, acto legislativo 2 de 18 de diciembre de 2003, que modificaba los artículos 15, 24, 28 y 250 de la Constitución, declarado inexecutable por la C.C. Hacer la guerra contra la oposición armada, y desacreditar a la civil señalándola como colaboradora de las guerrillas⁴⁷, y con el apoyo e injerencia extranjera manifiesta, el Plan Colombia rinde sus frutos de-democratizadores en el campo, a la vez que fracasa en la eliminación de los cultivos ilícitos, con los que asocia guerrilla, terrorismo y narcotráfico⁴⁸.

44 HARDT, M & NEGRI, A (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate. Random House Mondadori. Argentina, p. 396.

45 *Ibid.*, p. 397.

46 VALENCIA, LC (2010). “Democracia y excepcionalidad”, *Revista Javeriana*. Dossier: El autoritarismo de opinión. n°. 762, pp. 54-59.

47 El episodio más reciente es la destitución de la senadora Piedad Córdoba, cabeza de Colombian@s por la Paz, ordenada por la Procuraduría, aduciendo su colaboración manifiesta con las FARC.

48 ALOP (2001). *Plan Colombia ¿seguridad nacional o amenaza regional*. CEPES, Lima, pp. 37-68.

Luego, de cara a la transición, frente a la acumulación de demandas insatisfechas, el bloque dominante del capital en coalición de independientes y con el concurso de los partidos tradicionales liberal y conservador realiza un giro reaccionario en toda la línea, y acude a la excepcionalidad de la guerra para desmontar el proyecto democratizador prometido por el Estado social de derecho⁴⁹.

El enfoque exige no sólo el análisis lógico de la apariencia de la realidad política de la transición actual, sobre-determinada por la excepcionalidad política. También articula un ejercicio hermenéutico que hace posible el estudio sintomático de la forma que adopta la relación democracia y guerra en Colombia. Ello implica el estudio de la forma ideológica del imaginario de la seguridad democrática.

Esta forma constituye *la realidad de-democratizadora de la transición*⁵⁰, cuando subtiende y fija el sentido de la compleja red de poder micro, capilar, y macro estatal de las relaciones político-jurídicas, económicas, culturales y sociales. En suma, el imaginario de la seguridad democrática define el bloque histórico gobernante y dominante con el dispositivo principal de la excepción de hecho y de derecho.

Con la ayuda de los estudios sobre el discurso político, adelantados por Laclau & Mouffe⁵¹, Michel Foucault⁵², Norman Fairclough⁵³, y Slavoj Žižek, se realiza el estudio de las formas ideológicas. Ellas conforman los aparatos de hegemonía y legitimidad parciales, y posibilitan las funciones “normales o no” de producción y reproducción de la formación social, bajo el régimen del significante dominante que las codifica.

UN COLOFÓN TEÓRICO Y PRÁCTICO

En este caso particular, que estudia la disputa hegemónica en Colombia, nos referimos a la seguridad democrática como concepto bisagra, donde chocan dos principios que definen las alternativas de la modernidad, no resueltas, en el antagonismo que define también, de fondo, el tiempo posmoderno/poscolonial.

El nuevo tiempo del capital, sabido es, que en Colombia instrumentalizó el dispositivo de la excepcionalidad para hacer posible y ejecutable la política pública de guerra como rectora del conjunto de la actividad estatal. Este fue el curso de la acción seguido desde 1999 hasta el final del segundo gobierno de Álvaro Uribe Vélez, sin que el nuevo mandatario haya procedido a su efectivo desmonte, pero sí, a implementar un nuevo giro estratégico, cambiando seguridad por prosperidad democrática.

Ahora bien, *el Estado de gobierno* que se formalizó en el Estado social de Derecho vive su desmonte vía ejecutiva, quien decide la excepcionalidad en los presidencialismos; y

49 Una primera aproximación al asunto del “método de investigación” que empleo, implica considerar una hibridación teórica de análisis y la hermenéutica del síntoma según lo propuesto por Michel FOUCAULT al estudiar las técnicas de interpretación. Así lo plasmé en el breve apartado “Los laberintos del método materialista”, de mi libro: *La participación y la representación política en Occidente* (2000). CEJA/UJ. Bogotá, pp. 20-22.

50 TILLY, Ch (2007). *Op. cit.*

51 LACLAU, E. & MOUFFE, Ch (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI editores. Madrid.

52 FOUCAULT, M (1967). “Nietzsche, Freud y Marx” in: *El psicoanálisis en el materialismo histórico*. Zeta, Medellín.

53 FAIRCLOUGH, N (1994). *Language and Power*. Longman. London.

lo refuerza con el triunfo electoral del presidente Juan Manuel Santos, cultor de “la tercera vía” neo-laborista. Más de nueve millones de votos, con las mayorías del congreso, legitiman el proyecto de Unidad Nacional, que no incluye el Partido Verde, de Antanas Mockus y el PDA de Gustavo Petro, los dos candidatos perdedores, quienes representan a 5 millones de electores, sectores de la clase media, trabajadores y pobres del campo y la sociedad.

Tal el punto de arranque en lo electoral del proyecto de la *prosperidad democrática*, con que reestructura el sistema de poder su estrategia para resolver la crisis orgánica del capitalismo político colombiano. Estableciendo una alianza forzada con el trabajo⁵⁴, en la época del posfordismo, impuesta por la presidencia imperial estadounidense, para abrirle las compuertas al mercado estadounidense con el TLC bilateral. Esta es su cara “civilizada”, porque la barbarie sigue escenificándose en los campos, en las regiones donde se confrontan, sembrando minas y despachando racimos de bombas, guerrilla y fuerzas regulares del ejército, con apoyo de las *Bacrim*, que renuevan a su modo la alianza paramilitar de las AUC, que dio existencia al fenómeno de la para-política⁵⁵.

Ahora todo ocurre bajo “el cobijo” de la forma soberana imperial desterritorializada, donde Estados Unidos y el Reino Unido, son los dos mejores aliados de esta “tercera vía” trasnochada, y recalentada, que al final de abril tuvo el espaldarazo conceptual y político con la visita de Tony Blair a Colombia, y la visita de Santos a Obama en la Casa Blanca para recibir el pliego de condiciones de la presidencial imperial, que fija las nuevas reglas del juego económico y político⁵⁶.

El nuevo presidente, que anunció un giro discursivo cambiando el sustantivo prosperidad en lugar de seguridad, parte de la premisa que ésta ya fue conquistada. Y pretende a conquistar la hegemonía sobre el trabajo organizado, ir más allá de la legitimidad obtenida para la política pública de guerra.

Recompuesto el bloque en el poder, militar y político, que comanda la sociedad política, e incorporando a Cambio Radical y al Liberalismo en la coalición de Unidad Nacional, para dirigir el quehacer en el Congreso, ahora expurga a las Fuerzas Armadas del general Gustavo Matamoros, el contra-fuerte en materia de derechos humanos de la doctrina del todo se puede, cuyo resultado es la nefasta doctrina de los *falsos positivos*, la burla al derecho de la guerra, y la impunidad para los militares.

En procura de la hegemonía sobre la sociedad civil, efectúa operaciones de impacto del resorte inmediato del gobierno y la acción congresional. Allanan el Concejo Nacional de Estupefacientes, destituyen a su director y confiscan los archivos institucionales, donde están las huellas de la para-política. El ministro de agricultura entrega tierras despojadas a campesinos e indígenas. Se tramita el proyecto de reparación a las víctimas del conflicto armado, y la modificación del régimen de regalías a municipios y departamentos.

54 Ver al respecto la fórmula vicepresidencial, el exsindicalista católico, Angelino GARZÓN y la CGT, cuyo secretario Julio Roberto GALINDO, cuyo IX Congreso, el 28 de abril de 2011, anunció que pactará con el gobierno de la prosperidad que reestablecerá el Ministerio del Trabajo, reforzará los programas de protección a sindicalistas, creará 480 cargos de inspectores del trabajo, y combatirá la intermediación de las cooperativas de trabajo asociado.

55 Ver, la "Presentación", in: HERRERA ZGAIB, MA et al (2007). *Op. cit.*

56 “Colombia pasa por un gran momento”, dice Tony BLAIR, ver nota de *El Tiempo*, 29 de abril 2011, p. 5.

De manera sumaria, estas son pruebas del giro de la prosperidad, la nueva estrategia en la guerra de posición que cambia el imaginario de la seguridad. El propósito de ganar el control y dirección de la sociedad civil, y neutralizando la oposición expresada en tres vertientes organizadas y diversas: el recién creado Partido Verde, que canalizó el descontento de sectores de la clase media y las juventudes; el PDA, que pasó electoralmente a ser la tercera fuerza, afectado por la burocracia, la división interna y la corrupción política cuyo último episodio es la orden de captura librada contra el senador Iván Moreno, hermano del actual alcalde de Bogotá, Samuel Moreno, electo por el PDA y una coalición electoral.

La tercera fuerza la constituyen los movimientos sociales y las minorías étnicas no alineadas, con iniciativas de carácter local y regional, que no logran estructurar un bloque contra-hegemónico, capaz. A lo cual se suma el repliegue táctico de las FARC, golpeada en lo interno, en el frente internacional, sin posibilidad de cruzar sin riesgo las fronteras, y separadas de sus aliados en el campo. Su dirigencia, con la vocería de Alfonso Cano, como el ELN, a través de Gabino.

Ambos líderes guerrilleros insisten en el interés de dialogar con condiciones, con la mediación de la iniciativa de Colombian@s por la Paz, que en febrero de 2011, siendo anfitrión Buenos Aires, intentó fijar una ruta cierta al dilema de la paz con reformas o la continuación de la guerra por los peores medios. Pero, esta tercera fuerza mantiene bifurcados sus caminos, y no logra articular en un proyecto diferente que haga posible librar una lucha exitosa en este tiempo de guerra de posiciones, donde democracia y guerra son los polos principales de la acción estratégica.

Hay una luz esperanzadora en el devenir de esta alternativa. El reclamo de paz con principios y reformas, que parte de una sociedad civil de los de abajo activa y propositiva frente al orden neoliberal remozado ahora con injertos de la “tercera vía”. En este caso, dicha alternativa mucho tiene que ver con la conducción de la lucha por la defensa y democratización de la educación pública, que empieza a dar muestras de vigor en los espacios urbanos principales, al confrontar las contra-reformas propuesta por el nuevo gobierno empezando por la privatización abierta de la educación pública superior, esto es, el desmonte de la Ley 30 de 1992, nacida al calor de la nueva Constitución sancionada en 1991, y que ahora cumplirá veinte años de vigencia incluidas las cicatrices de 29 reformas.

Pero, tales resistencias son solo los preliminares de una lucha que adquirirá momento a lo largo de este año 2011. O será de nuevo cooptada y negociada en su impulso potencialmente revolucionario, esto es, como perspectiva contra-hegemónica, donde la interrumpida revolución democrática que se anunciaba al final de los años ochenta se enfrenta ahora no solamente con la degeneración democrática del pasado decenio bajo la égida aciaga de Álvaro Uribe Vélez y el fenómeno concomitante de la parapolítica, sino con el ensayo en profundidad del bloque histórico dominante a través del principio de la prosperidad a sangre y fuego. Esta prosperidad no se desprende, claro está, de la divisa “democrática” como un estribillo, vacío de la participación decisoria de los muchos.

Estos enfrentan una nueva estrategia de revolución pasiva, de revolución desde arriba agenciada por las elites orgánicas al capital transnacional en cuyo comando se encuentra un dirigente destacado de la oligarquía colombiana, Juan Manuel Santos complementado por el trabajo arriba del ministro del interior, Germán Vargas Lleras, y abajo, a cargo del exsindicalista, Angelino Garzón, un vicepresidente en funciones que no renuncia a ser coprotagonista de la contra-reforma que cierra la segunda década de la Constitución de 1991.



Egemonia popolare come contro-egemonia dal basso

Popular Hegemony as Counter-Hegemony from the Bases

Antonino INFRANCA

Revista Herramienta, Argentina.

RESUMEN

El artículo trata del concepto de hegemonía al interior de su formación en la cultura occidental y de su superación por parte de la cultura alternativa que se desarrolla a partir de la realidad latinoamericana. La concepción de la hegemonía en Gramsci es el punto de partida para una reconstrucción de la situación actual de la cultura antihegemónica. La crítica más radical al sistema dominante occidental proviene de la Filosofía de la Liberación y de su principal representante Enrique Dussel. Se trata de colocar a la luz, particularmente, el valor crítico que puede ser asumido en Occidente por la Filosofía de la Liberación. Por lo tanto, es necesario tener la intención de suscitar la polémica al interior de la cultural del Primer Mundo.

Palabras clave: Hegemonía, liberación, emancipación, cultura.

ABSTRACT

This article deals with the concept of hegemony inside its formation in western culture and its being overcome by the alternative culture developed based on Latin American reality. The concept of hegemony in Gramsci's work is the starting point for reconstructing the current situation of anti-hegemonic culture. The most radical criticism of the dominating western system comes from the Philosophy of Liberation and its principal representative, Enrique Dussel. This study seeks to bring to light, particularly, the critical value that the Philosophy of Liberation can assume in the West. Therefore, one must have the intention to arouse polemics within First World culture.

Key words: Hegemony, liberation, emancipation, culture.

“Egemonia” è un termine che in italiano viene dal greco ἡγεμονία che significa “condotta”, “il condurre”, “guida”, “indirizzo”, “direzione”, “autorità”, “preminenza”, “comando”, “direzione”. Nel senso di “guida” potrebbe essere tradotto in tedesco con *Führung*, da cui viene *Führer*, il condottiero che conduce perché ha l’autorità di condurre. Quindi è un termine che storicamente ha dato luogo, durante il Novecento, a pesanti e gravi confusioni concettuali e politiche. Infatti ἡγεμονία viene dal verbo ἡγεμονοῦν che significa “vado innanzi”, “precedo”, “guido”, “do segnali o intonazioni o esempio”, “incomincio per primo”, “comando”, “reggo”, “governo”, “capitaneggio”, “sono duce”, “conduco”, “credo”, “stimo”, “giudico”, “reputo”. Però ἡγεμονία viene dall’indoeuropeo *saj, sanj, sajati* che significa “unirsi a”, “aderire”, “connettersi con”, “attaccarsi a”, quindi ha un significato anche aggregativo, di formare di creare relazioni comuni. Nell’indoeuropeo la “giustizia”, quindi l’attività del giudicare, era connessa all’idea di indicare la “luce del diritto”; ἡγεμονοῦν significò in origine “seguire chi sta in testa”, e poi assunse il significato di “giudicare”, “stimare”, perché chi guida lo fa anche nell’opinione e negli insegnamenti. Chi ha l’egemonia ha anche il controllo sulla facoltà del giudicare, dello stimare, del valutare; controlla in pratica la facoltà dell’opinare e dell’insegnare.

Egemonia è uno dei concetti gramsciani più attuali al punto da potere essere usato come strumento di interpretazione dell’attuale mondo globalizzato. Naturalmente non si può riproporre il concetto gramsciano di egemonia così come il pensatore sardo lo elaborò, perché i cambiamenti economici, politici, sociali e culturali sono tali da imporre una rilettura del concetto di egemonia per adattarlo all’attuale mondo globalizzato. Il ruolo del Partito è senza alcun dubbio cambiato in questo inizio di secolo. Il Partito, come lo intendeva Gramsci, cioè come portatore di un modello di democrazia sostanziale, non esiste più, la sua presenza non è più necessaria, perché sono i movimenti sociali a realizzare al loro interno modelli di democrazia sostanziale. Il modello leninista di partito-avanguardia – si ricordi il significato di “andare innanzi” del termine ἡγεμονία - del proletariato è stato superato dai movimenti sociali, che in qualche caso hanno costituito partiti o che hanno condizionato l’azione dei governi. Ma il partito-avanguardia leninista, che storicamente spesso si trasformava in setta, è praticamente sparito. Questa estinzione ha favorito la lotta contro-egemonica rispetto al sistema economico, sociale, culturale, politico dominante, perché il terreno di lotta per l’egemonia è la società civile, come sosteneva Gramsci¹, e i movimenti sociali sono parti della società civile che si liberano dall’egemonia del sistema dominante ed elaborano forme contro-egemoniche proprie, autonome da quelle del sistema dominante.

Gramsci usa per la prima volta il termine *egemonia* nell’accezione di “supremazia” o “preminenza”² politica, poco diffidente dal significato originario indoeuropeo e greco del termine *egemonia*, espresso, poi da Gramsci, nel significato di *direzione*, unito dialetticamente a quello di *dominio*, in modo da farne quasi una sintesi: egemonia è direzione più dominio. Una classe può dirigere per la sua autorità morale, culturale, spirituale o economica o politica, ma se non ha gli strumenti per operare autorevolmente, allora può affermare la sua egemonia come dominio mediante la forza materiale del potere. L’egemonia politica

1 Cfr. GRAMSCI, A (1977). *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, vol. I, Q. 4, § 46, Torino, Einaudi, p. 473.

2 *Ibid.*, vol. I, Q. 1, § 44, p. 41.

non è, quindi, contrapposta all'egemonia culturale o morale. Appunto su questo campo il marxismo deve dimostrare la sua capacità di analisi e di proposta rivoluzionaria: "La filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di "egemonia" politica"³. Questa egemonia politica, però, va costruita su valori morali e non soltanto su concetti filosofici, perché i concetti filosofici diventano concezioni del mondo se sono vissuti praticamente e la prassi esistenziale, la vita vissuta, è condotta, guidata, diretta, da valori.

I valori della vita quotidiana, per dirla alla maniera dell'ultimo Lukács, possono diventare egemonici se sono diffusi, se sono patrimonio comune di una comunità, se possono realizzarsi in relazioni reciproche⁴. In questo momento storico di globalizzazione dominante, e in qualche caso dirigente, i valori che stanno resistendo e che, anzi, stanno conquistando posizioni nella lunga guerra di posizione contro la globalizzazione dominante sono quelli che sono radicati nella cultura popolare. Gramsci riconosceva nel folclore una ricchezza di valori che poteva diventare propositiva nel senso politico: "Il folclore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza, una cosa ridicola, una cosa tutt'al più pittoresca: ma deve essere concepito come una cosa molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficace e più formativo della cultura delle grandi masse popolari"⁵. Nel centro dell'Impero, Stati Uniti ed Europa, il folclore è quasi completamente scomparso, sostituito dalla cultura prodotta dall'industria culturale globalizzata; resiste, invece, nella periferia del mondo e produce quei movimenti sociali che si presentano come alternativa al sistema dominante. Tendenze filosofiche, sorte dalla periferia del mondo, mettono a profitto questa cultura popolare, alternativa e contro-egemonica. Una di esse è la Filosofia della Liberazione che ha radici cristiane, ma soprattutto marxiste e popolari. Dussel, che è il maggiore pensatore della Filosofia della Liberazione, è un profondo conoscitore di Marx, sta riutilizzando in senso politico diversi concetti di Gramsci, ma sta anche rimettendo in valore la cultura popolare latinoamericana in funzione contro-egemonica.

Dussel ha definito un'etica filosofica a partire dalla situazione esistenziale latinoamericana, e l'ha sviluppata in categorie universali al punto da scrivere una monumentale *Etica della liberazione*⁶ di più di 600 pagine. A questa *Etica* ha fatto seguito una ancora più ampia *Politica della liberazione*⁷, di cui sono apparsi finora due volumi e un terzo è annunciato. Il pensiero di Dussel si è, però, sviluppato in parallelo e in conseguenza di questa fase etico-politica, immergendosi e affiorando in terreni che abitualmente sono stati abbandonati dal pensiero globalizzante ed eurocentrico, cioè la riflessione sulla storia planetaria e sulla stessa storia della filosofia, in modo da rappresentare anche una nuova Filosofia della Storia.

Non c'è dubbio che Etica e Politica fanno parte di un sistema filosofico ampio e sistematico. L'intenzione dello stesso Dussel è di proseguire con una Estetica della

3 GRAMSCI, A (1977). *Op. cit.*, vol. II, Q. 10 II, § 6, p. 1265.

4 Ricordo che "relazione reciproca" e "comunità" in tedesco sono la stessa parola *Gemeinschaft*.

5 GRAMSCI, A (1977). *Op. cit.*, vol. I, Q. 2, p. 90.

6 DUSSEL, E (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Trotta.

7 DUSSEL, E (2007). *Filosofía Política de la Liberación*. Madrid, Trotta.

Liberazione e auspicabilmente con una Logica della Liberazione. Si tratta di una concezione sistematica e organica della filosofia che nel cosiddetto Primo Mondo è considerata arcaica e superata. L'Occidente si dimentica delle sue stesse tradizioni: la sistematicità della filosofia è una concezione tipica dell'Occidente, che si sviluppò attraverso sistemi filosofici; quindi se dal cosiddetto Terzo Mondo, in piena età della globalizzazione, si sviluppano sistemi filosofici non dovrebbe apparire un anacronismo a nessun pensatore, attento ai problemi attuali del mondo globalizzato e a conoscenza della tradizione filosofica occidentale. A questa tradizione sistematica della filosofia appartengono Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino nell'antichità e nel Medioevo, e poi Kant o Hegel nella modernità, fino a Croce, Gentile, Hartmann e Lukács nell'epoca contemporanea. Dussel continua questa tradizione, sfidando le mode antisistematiche di oggi, il culto dell'aforisma, del frammento, che non esprimono la completezza e la complessità di una concezione filosofica adatta all'attuale mondo globalizzato. La funzione del sistema filosofico è quello di elaborare una visione del mondo complessa e compiuta che si possa presentare come egemonica. In pratica è la risposta a quell'esigenza gramsciana di un marxismo che divenisse egemonia. Il marxismo oggi da solo non può più organizzare un'egemonia globale, ma deve arricchirsi con i contributi che vengono dalle zone del mondo più sfruttate dal sistema occidentale dominante.

Dussel appartiene a un *Altro Occidente*⁸, cioè a quell'America latina che ha tutte le caratteristiche dell'Occidente, eppure è considerata dal Nord dell'Occidente come un Sud arretrato ed estraneo, escluso, una periferia trascurabile e priva di produzione spirituale di livello considerevole. Dussel mostra con dovizia di dati, fatti, interpretazioni che questo *Altro Occidente* è stato il momento costitutivo della Modernità, in quanto conquistato, sfruttato e fonte di ricchezza per il Nord Europa. Lo sfruttamento dell'*Altro Occidente* ha permesso di sviluppare concezioni filosofiche che, soltanto quando sono state adottate dai pensatori del Nord Europa, sono state considerate tipiche e caratteristiche della stessa Modernità, perché hanno permesso di liberare energie intellettuali che hanno collaborato con il formarsi e l'affermarsi dell'egemonia del capitalismo all'interno della società civile nord-europea. Da egemonico il modo di produzione capitalistico è diventato dominante, perché è diventato una forma di civilizzazione; la forma di civilizzazione che è ancora oggi dominante sull'intero pianeta. Quali erano queste energie intellettuali? Dussel non le enumera tutte, ma ne cita alcune a titolo di esemplificazione di quali concezioni e categorie filosofiche fossero le portatrici: l'Occidente, al suo interno, ha elaborato concetti come liberazione, emancipazione, pensare critico rispetto ai valori, alla prassi, alla dominazione. Adesso questi valori possono essere rovesciati nei confronti del sistema dominante che l'Europa ha imposto all'*Altro Occidente* e riprendere il loro originario valore rivoluzionario, naturalmente riempiti da valori nuovi che vengano dalle tradizioni delle popolazioni che si libereranno dall'egemonia dell'Occidente.

La nascita della Modernità è consistita nella conquista e nello sfruttamento dell'America latina, perché senza le ricchezze ottenute da questa conquista l'Europa non avrebbe potuto rompere l'assedio che la cultura islamica le stava ponendo. La conquista ha, però, prodotto le prime voci critiche sulla forma di questo sfruttamento che si fonda su un

8 Così ho definito l'America Latina in un mio libro: INFRANCA, A (2010). *L'Altro Occidente. Sette saggi sulla realtà della filosofia della liberazione*. Roma, Aracne, ma prima Buenos Aires, Antidoto (2000) e Parigi, L'Harmattan (2004).

modo di pensare teoretico e religioso, che è tipico dell'Europa e che essa ha sempre cercato di imporre costantemente e violentemente fuori dei suoi confini. Ma prima di conquistare l'America latina, l'Europa si era costituita al suo interno in imperi, perché il dominio è il principio fondante dell'Occidente. L'Inghilterra era un impero europeo, dominando Scozia, Galles e Irlanda, prima di diventare un impero extraeuropeo, e lo stesso si può dire della Spagna, dove la Castiglia, grazie alla conquista dell'America latina, finì per dominare anche la Catalogna, i Paesi Baschi, la Galizia e la Navarra, ma la Catalogna era, a sua volta, già un impero in Europa, dominando il sud d'Italia e grazie a questo dominio ebbe le risorse economiche insieme alla Castiglia per conquistare l'America latina. La Russia, infine, è sempre stato un impero europeo ed extraeuropeo. L'Austria e la Germania hanno smesso di essere imperi soltanto un secolo fa.

L'idea di dominio, che è tipica della politica interna ed esterna dell'Europa, è auto-distruttrice, perché è una continua ricerca di un oggetto da dominare. L'*yo conquiro* è l'altra faccia, occulta, dell'Occidente e, molto giustamente, Dussel la esprime nella prima lingua imperiale extraeuropea dell'Europa, lo spagnolo. Le filosofie dell'*Altro Occidente*, come la Filosofia della Liberazione, le filosofie del mondo dominato dall'Europa, sono profondamente storiche per la propria originalità, perché sono in grado di comprendere come la Storia della Modernità si fondi sul dominio dell'Europa sull'umanità. Le filosofie delle vittime del sistema dominante hanno un senso della Storia molto più profondo delle filosofie dominanti. Esse si riappropriano della Storia a partire dal luogo in cui sorgono, dalla nascita stessa della loro concezione liberatrice del mondo. L'individuo a cui si riferisce la Filosofia della Liberazione proviene da comunità popolari autonome, difende la natura, e ribalta il colonialismo economico e culturale, perché il colonialismo, sia antico che moderno, nega l'autonomia dell'individuo. La Storia insegna che il liberalismo è liberale nel centro del sistema e non lo è nella periferia, quando si trasforma in colonialismo.

L'Occidente ha giustificato la propria opera di colonizzazione violenta con il mito della civilizzazione. Si constata che nessuna delle culture imperiali europee, come la spagnola, la portoghese, la francese e l'inglese, ha una parola come "civiltà", ma tutte hanno la stessa parola: "civilizzazione" (*civilización, civilização, civilisation, civilization*), cioè "azione di civilizzare", processo civilizzatore ed egemonico. Adorno e Horkheimer nella loro critica all'Illuminismo avevano colto l'aspetto dominante della razionalità occidentale. L'Occidente si è autonominato come civiltà capace di civilizzare le altre culture umane, quali la inca, la azteca, la maya, la cinese, l'indiana, l'indocinese, islamica, ma anche l'africana, l'aborigena dell'Australia o polinesiana. In realtà l'Europa voleva negare l'autonomia di queste culture e la loro riproduzione culturale e spirituale indipendente da quella europea, la quale, per altro, aveva sempre sfruttato quei processi di civilizzazione ai propri fini. Ribaltando la situazione di influenza ricevuta storicamente dalle altre culture extraeuropee, l'Europa ha condotto una vera e propria violenza spirituale su queste antichissime culture, al fine di nascondere una sorprendente verità: l'universalismo europeo è in realtà una forma di particolarismo culturale che ha un debole processo civilizzatore. Senza quella violenza spirituale l'Europa non avrebbe potuto dominare le culture extraeuropee, perché l'Europa era tecnologicamente troppo inferiore alle altre culture. A dimostrazione di questa situazione si pensi allo sfruttamento della natura che le altre culture realizzavano in equilibrio con la riproduzione delle risorse naturali, mentre la cultura europea ed occidentale ha imposto al pianeta un ritmo di sfruttamento che ha portato l'umanità dei nostri giorni ai limiti della irreversibilità della capacità riproduttiva della natura. Per la prima volta nella storia dell'umanità, una forma di civilizzazione sta mettendo in dubbio il futuro dell'intera

umanità, mentre a godere dello sfruttamento delle risorse del pianeta è soltanto una piccola parte dell'umanità. Senza alcun dubbio l'universalismo cristiano (cattolicesimo viene da *καθόλου* "universale") ha giocato un ruolo decisivo nel passaggio da un imperialismo civilizzante (participio presente), come quello romano che civilizzava le culture tecnologicamente più arretrate, a quello civilizzatore (participio futuro), come quello cristiano, che civilizzava il futuro delle culture che dominava alla condizione di distruggerne le radici del presente esistente.

L'avere subito il dominio ha posto storicamente l'America latina nella primigenia condizione di sottosviluppo: il sistema dominante occidentale funziona in modo tale che le risorse di una zona da esso sfruttata, vengono spostate verso il centro del sistema, dal Sud al Nord del mondo. Per risorse non si intendano soltanto quelle materiali, quali fonti di energie o materie prime, ma anche quelle intellettuali e spirituali. Si pensi a intellettuali che si spostano dal Sud al Nord, o se volete anche da una zona meno sviluppata a una zona più sviluppata del pianeta, per esempio dall'Italia agli Stati Uniti. Questo fenomeno sarebbe quello che viene chiamato più volgarmente "fuga di cervelli", che in realtà è spostamento di capitale, inteso come capitale intellettuale in atto che è futuro capitale monetario in potenza, da un luogo all'altro del sistema dominante. In tal modo il concetto di sfruttamento o di sottosviluppo costruisce un'epistemologia del sottosviluppo e dello sfruttamento. Così i paesi del sottosviluppo avranno sistemi economici, politici e istituzionali sottosviluppati e con ciò anche una filosofia del sottosviluppo, perché sottoposti all'egemonia globalizzante. La forma di sottosviluppo della filosofia del Sud del mondo è contraddistinta dal suo essere una copia deformata della filosofia del centro del sistema dominante, in realtà si tratta di una filosofia dipendente. Prendere coscienza del processo generatore di dominio e di sottosviluppo e della dipendenza della filosofia dal sistema dominante, permette di concepire un'emancipazione dal dominio e dal sottosviluppo, quindi dallo sfruttamento, una contro-egemonia. Forma di sottosviluppo intellettuale è anche non interessarsi dei problemi della società e degli individui della propria zona di appartenenza e studiare e ricercare questioni che appartengono al centro del sistema dominante. In questo caso abbiamo un esempio di introiezione dell'egemonia globalizzante negli stessi sistemi di pensiero dei paesi dipendenti.

Il giudizio dell'*Altro Occidente* sull'Occidente nasce dalla sua condizione di sfruttato, escluso, emarginato dalla Storia e anche dalla Filosofia dell'Occidente. Come dice Dussel nell'*Etica della liberazione* è la condizione di vittima del sistema, che permette di capire l'essenza più intima del sistema stesso, questa posizione a fianco della vittima del sistema è la condizione epistemologica che Dussel usa al fine di scoprire la verità della situazione attuale della Filosofia e della Storia del mondo globalizzato. Kant sosteneva che soltanto un *Weltverseher* (osservatore del mondo) poteva elaborare un giudizio critico su un'azione morale, ma Kant non era vittima o non era vicino alle vittime del sistema, era un semplice osservatore del mondo che esprimeva un giudizio critico e neutro sul funzionamento del sistema. A partire dalla condizione di vittima, il giudizio critico permette di scoprire ciò che è occultato, ma è, allo stesso tempo, fondamento del modo di pensare dell'Occidente: l'Occidente si fonda sul dominio. Se è vero che l'Occidente è nato sul concetto di *αρχή*, che in greco significa sia "principio" che "dominio", non si tralasci il fatto che si tratta di sinonimi, cioè è impossibile discernere il loro duplice e ambiguo significato. Quando si dice che Talete *liberò* il pensiero dal mito religioso, concependo un elemento fisico originario di tutti gli altri elementi e di tutta la natura, si afferma che Talete *liberò* il pensiero dalla religione, concependo l'acqua come "principio" degli altri elementi fisici, ma anche come

“dominio” sugli altri elementi e, di conseguenza, sulla natura stessa. I due significati sono indistinguibili, perché l’uno è l’altro. Ma si può comprendere che “principio” è “dominio”, se non si è nella condizione di dominato? Ed essere dominati significa pensare che la propria origine è in Europa (eurocentrismo) e non nella zona di mondo a cui si appartiene per nascita. Il latinoamericano, negro, meticcio, mulatto, indio – e si può continuare con donna, povero, sfruttato, escluso – è la testimonianza – intendo “testimonianza” soprattutto nel significato cristiano del termine – della valenza del principio dominante che l’Occidente ha imposto al resto del pianeta, perché il latinoamericano non è il totalmente *Altro*, non è l’indiano, il cinese, l’africano, l’australiano, l’indocinese che hanno culture e *Weltanschauungen* (concezioni del mondo) non occidentali; egli è l’*Altro Occidente*, perché è la vittima della Storia e della Filosofia dell’Occidente, della Filosofia della Storia dell’Occidente.

Non è casuale che l’occultamento dell’America latina sia una costante nella storia del pensiero occidentale sin dal momento in cui l’America latina è nata e Dussel ritorna più volte su questo occultamento consapevole e organico all’esistenza di un Nord bianco, protestante e anglo-germanico. Si ricordi il profondo disprezzo, unito ad una altrettanto profonda ignoranza, con cui Hegel nel delineare la sua Filosofia della Storia, considerò l’America tutta e la latina in particolare, “terra priva dello spirito”, nonostante le culture maya, azteca o inca. La Filosofia della Storia, che è implicita nella critica di Dussel alla Modernità, è il rovesciamento di questa ignoranza e di questa Filosofia della Storia bianca, protestante e anglo-germanica. La Filosofia della Storia di Dussel parte da un’interpellazione di dignità⁹, da una critica radicale al sistema dominante; radicale perché è una critica che è mossa dalla condizione di vittima del sistema stessa, ma di una vittima organica al sistema, perché dal suo sfruttamento proviene la ricchezza del sistema. L’economia del sistema si fonda sulla sottrazione di risorse ed energie alle vittime, in una parola sottrazione di vita all’*Altro*. La rimozione della conquista, la liberazione dalla dipendenza e la contro-egemonia, consisterebbero anche in una rimozione da una forma di ingiustizia che contamina tutte le altre ingiustizie, cioè l’ingiustizia cognitivista, per cui esiste una sola filosofia, quella del centro. Hegel ne è l’esempio più eclatante e famoso. La contro-egemonia cognitivista consiste nel permettere all’intellettuale della periferia del sistema dominante di pensare che la propria cultura autentica non è quella di Berlino, Parigi, New York o Londra, ma quella della zona a cui si appartiene, nella quale si è radicati.

La stessa essenza dell’Occidente, in quanto dominante, è costituita da un passaggio di risorse dal Sud al Nord, dalla vittima al suo sfruttatore. L’America latina si è trovata, quindi, distante dal luogo della sua origine culturale e del suo sfruttamento, ma è stata anche elemento indispensabile al dominio dell’Europa sul mondo, perché a partire dal dominio sull’America latina, l’Europa ha potuto asservire l’Africa, l’Asia e l’Australia. In pratica l’America latina stando fuori dal sistema dominante, in quanto esclusa, finisce per esserne l’energia interiore, essa ha un luogo da dove elaborare un *τόπος*, un argomento, un nuovo modo di pensare. Così Bartolomé de las Casas poté scoprire che il vero dio dei *conquistadores* è l’oro e non il dio cristiano, nel nome del quale essi massacravano gli indios. L’anelito dell’oro li spingeva a uccidere uomini e ad annichilare culture e l’anelito è una delle forme sentimentali della borghesia, perché non è più attesa della redenzione, ma desiderio

9 Cfr. DUSSEL, E (2004). “La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla”, in: APEL, KO & DUSSEL, E (2004). *Ética del discurso y Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, p. 169.

concupiscente di corporalità. I *conquistadores* sono la manifestazione primaria dello spirito borghese, che è spirito di conquista e di intrapresa, oltre che a rappresentare il fallimento morale del cristianesimo. L'anelito è anche spirito rivoluzionario, di illegalità, ma anche delinquenziale, di accaparramento di ricchezza e potere. La differenza tra Cortéz o Francis Drake, da un lato, e Robespierre o Danton, dall'altro, è dovuto soltanto alla motivazione morale, quindi interiore, che li muoveva; un osservatore esterno può comprendere a fondo la differenza. Ma le vittime possono comprendere? Il marinaio spagnolo o il contadino della Vandea possono soltanto testimoniare che sono stati uccisi o da chi anelava il loro oro o da chi voleva cambiare il loro futuro. Il risultato è, in entrambi casi, morte della vittima.

Non dimentichiamo che il proletariato è la vittima finale di questo processo di accaparramento e di emancipazione violenta: la Modernità ha liberato l'Uomo e ha sfruttato gli uomini. I primi proletari della Storia sono gli indios che Poma de Ayala descrive: esseri umani violentati nel corpo e nell'anima, che erano già cristiani per lo stile di vita che avevano, prima che i cristiani gli portassero la vera religione con la spada. «Y por el oro y plata quedan ya despoblados parte deste rreyno los pueblos de los pobres yndios por oro y plata». «Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno». «De cómo los yndios andaban perdidos de sus dioses y *aucas* y de sus reyes, de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rey de España ni había justicia»¹⁰.

La conferma l'abbiamo nel carattere sostanzialmente pacifico della cultura inca. Essi, indipendentemente, dalla concezione cristiana di *res cogitans* e *res extensa* erano unità di corpo ed anima, semmai gli spagnoli cristiani si impossessarono dei loro corpi. Furono proprio i cristiani ad operare la separazione dell'anima dal corpo degli indios, trasformando il loro lavoro in lavoro servile, violentando le loro donne, sdegnando il loro pacifico stile di vita. Poma de Ayala è il testimone dell'inizio della Modernità. Egli vede costituirsi la Modernità con la violenza e con il dominio. Il discorso di Poma de Ayala rivendica dignità, cioè valore, e riconoscimento di una superiorità di valori precedenti all'imposizione della vera religione. La vera religione gli è stata imposta congiuntamente con una nuova lingua, il castigliano, che ha cancellato le antiche lingue degli indios, ad esempio il *quechua*, l'*aymara*, il *guarani*, il *tupi* e altre decine di lingue. Con l'annichilamento di queste lingue sono scomparsi concetti e concezioni del mondo (*Weltanschauungen*) e si sono imposte alle vittime di questa pulizia spirituale religioni, lingue e concezioni del mondo della Modernità. Chi adesso si rimette a studiare le lingue indigene sopravvissute scopre che da esse riemergono concetti come "dignità", "autodeterminazione", "territorio", "rispetto", che sono concetti di una implicita filosofia politica e valori di un'etica universale. Non emerge, ad esempio, "socialismo", ma leggendo Poma de Ayala, si scopre che le formazioni economiche degli Inca erano sostanzialmente socialiste, perché coloro che erano nell'impossibilità di produrre i beni per la propria sopravvivenza, ricevevano dalla comunità –dalla società civile per dirla alla Gramsci– i mezzi per la riproduzione quotidiana della propria vita.

10 Citato da DUSSEL, E (2008). "Meditaciones anti-cartesianas", *Tabula Rasa*. Bogotá, n° 9, Julio-Diciembre, Bogotá, Colombia, p. 187.

Poma de Ayala e ancor di più Bartolomé de Las Casas rappresentano le radici occultate della Modernità, mentre Suarez, il grande metafisico, o Ignacio de Loyola, il grande riformatore della Chiesa cattolica, sono le radici manifeste della Modernità e sono anche le radici a cui si rifà Descartes per la sua formazione filosofica, per la formazione della soggettività moderna, che è il modello formale della soggettività universale perché è occidentale quindi dominatrice. L'idea del principio/dominio, come elemento fondante, funziona anche nella storia della filosofia e non solo nella filosofia della storia. Ci sono state filosofie considerate *inutili* rispetto alle grandi speculazioni che hanno contribuito alla formazione della soggettività dominante, come Hegel. Mi riferisco alle speculazioni considerate più scettiche, il cui scetticismo era in fondo la rivelazione di una coscienza critica rispetto a quanto l'Occidente stava disseminando fuori di sé. Montaigne è un esempio evidente di questa *inutilità* della filosofia occidentale: egli ha interpellato la grande cultura europea su quanto essa stava compiendo fuori dai propri confini. In fondo è una tradizione filosofica sottomessa alla dominante, è la tradizione culturale delle vittime interne del processo di formazione della soggettività occidentale.

Nel momento storico della formazione dell'*Io penso* occidentale si era già consumato la gran parte dell'Olocausto dell'America latina, il primo Olocausto della Modernità, il modello di ogni futura pulizia etnica e culturale. Su questo punto la Filosofia della Storia di Dussel diventa un atto di accusa rivolto alla Modernità europea: senza il saccheggio e la complementare distruzione delle culture indigene precolombiane, non sarebbe sorta la Modernità. La Modernità nasce, in tal modo, macchiata da un peccato originario che la caratterizza in tutto il suo sviluppo fino ad oggi, perché ancora oggi si fonda sul suo principio dominante: il principio/dominio. Liberarsi dal principio/dominio permette una comprensione più ampia del mondo, "grande e terribile", perché la comprensione occidentale del mondo è soltanto una comprensione parziale, quindi incapace di cogliere la grandezza del mondo.

Alla distruzione dell'America latina ha partecipato attivamente anche la Chiesa cattolica, come lo stesso Giovanni Paolo II ha riconosciuto, grazie alla giustificazione che ha dato della conquista e del genocidio. La tradizione del cristianesimo non è soltanto quella delle istituzioni a lui ispiratesi, *soi disant*, ma è anche tradizione di riscatto e di emancipazione, di redenzione, degli oppressi. Il cristianesimo originario di Paolo di Tarso era fondato sulla prospettiva -ricordavo sopra la posizione di *Weltverseher*, di osservatore del mondo- della vittima, per cui permette di comprendere tutta la valenza rivoluzionaria del pensiero di Paolo. Tutti gli altri commentatori e pensatori politici del Novecento, che si sono ispirati a Paolo di Tarso non avevano la eccezionale prospettiva della vittima, cioè la condizione epistemologica di cui si è detto sopra. Le analisi del pensiero di Paolo erano condotte dalla prospettiva della cattedra accademica, del segretariato politico, della redazione giornalistica, comunque prospettive che partivano da posizioni di potere, che in quanto tali erano deformanti, perché dominanti ed egemoniche. Il realismo che offre il superamento della posizione di potere era offerto soltanto da Paolo, non dai suoi commentatori.

Dussel è partito dalla Teologia della Liberazione e, poi, è passato alla Filosofia della Liberazione, adesso è approdato alla Politica della Liberazione. La sua critica roditrice¹¹ è

11 Già nel mio saggio "La cultura europea e la critica roditrice delle vittime. Il valore critico della Filosofia della Liberazione" (in: INFRANCA, A (2010). *Op. cit.*) avevo già indicato l'aspetto demolitore della critica con-

anche fondazione di una nuova epistemologia. Di un modo rivoluzionario di concepire una filosofia universale e contro-egemonica. Per “rivoluzionario” intendo dire *rovesciante*, o meglio di un modo di pensare che non ha più come asse attorno al quale ruotare e reggersi –rivoluzionare–, cioè fondarsi, il principio/dominio, ma la vita; usando i concetti di Talete, cioè quelli fondativi dell’Occidente, non tanto l’*αρχή* (principio o dominio) quanto la *βίος* (vita). Se Aristotele, maestro del conquistatore Alessandro, vedeva in Talete il primo filosofo che impostava la filosofia a partire dal principio/dominio, noi oggi, uomini del mondo globalizzato, dovremmo vedere in Talete il primo filosofo che pone al centro del pensiero umano la vita.

Dussel fa proprio questa operazione teoretica: mette al centro del suo pensiero la vita, non tanto nella sua accezione ideale o cristiana o clericale, quanto la vita nella sua accezione materiale, cioè la vita che vive; preferisco dire la vita in atto, non solo in potenza. Aggiungo io: la vita in potenza si può concepire come strumento per riprodurre la vita in atto, cioè la vita del pianeta Terra, se esaurisce tutte le sue potenzialità, finisce per esaurire ogni forma di vita in atto. Il problema di potenziali forme di vita non si pone affatto, se finisce la vita in atto. E nella sua *Etica della liberazione* Dussel è molto chiaro: non c’è alcun valore superiore alla vita, perché la vita è il fondamento di tutti i valori. Il Partito, la Patria, la Fede, la Legge non possono chiedere il sacrificio della vita, perché altrimenti si trasformano in negatori della vita. Questo è l’insegnamento che ci dà Paolo di Tarso, ma come comprenderlo se non si vede la propria vita, o anche la vita di chi vive accanto, essere messa in pericolo. Non è necessario rischiare la vita per capire l’essenza del sistema dominante, ma è sufficiente comprendere le ragioni delle vittime del sistema, o fare come fece Marx, mettersi al lato della vittima del sistema dominante -allora il proletariato inglese-, per capire il funzionamento del sistema stesso. Dussel si ritrova in questa posizione: vivendo e insegnando a Città del Messico, egli è un intellettuale organico alla Causa che è la liberazione degli sfruttati dal sistema occidentale. Essere nella stessa posizione della vittima del sistema, significa dividerne la condizione di vittima, viverne la stessa situazione. Il carattere esistenziale della condivisione della condizione di vittima si trasforma in un criterio epistemologico, così come lo era stato per Marx, il quale per comprendere la fonte produttiva del sistema dominante, cioè il lavoro vivo degli operai inglesi, cominciò la sua instancabile ricerca sull’economia politica. Si ricordi che l’economia è il sistema riproduttivo della vita umana e Dussel, come Marx, rimette in valore la vita umana. Naturalmente qualcuno troverà paradossale che un filosofo di formazione cristiana, come Dussel, si trova nella stessa posizione di Marx, notoriamente ateo, ma chi pensa in questi termini non conosce cosa significhi la solidarietà umana o il prendere parte, cioè l’essere partigiani di una causa. Parteggiare come Marx e con Marx significa opporsi allo sfruttamento dell’uomo da parte dell’uomo, significa liberare tutti gli uomini, sfruttati e sfruttatori dallo sfruttamento stesso, cioè dalla forma di esistenza in cui si trovano.

Il mondo globalizzato offre continuamente la rappresentazione della messa in pericolo della vita degli Altri. La risposta più diffusa è l’allontanamento di questa rappresentazione; si chiede a chi è in pericolo di morte di allontanarsi dalla propria vista, non si vuole percepire questo fenomeno della globalizzazione. Si chiede alle vittime del sistema domi-

dotta dalla posizione delle vittime del sistema. Naturalmente usavo la metafora marxiana della critica roditrice dei topi, ma oggi i topi non sono più topi, ma vittime che interpellano per la loro semplice esistenza i fondamenti morali del sistema dominante.

nante di morire, anche indegnamente, purché lontano dalla vista di chi gode dei benefici del sistema dominante. A volte sono coloro che si battono per la vita in potenza, che non vogliono vedere con i propri occhi la fine della vita in atto, in perfetta sintonia con la tipica ipocrisia dei dominatori. Dussel ha scelto una filosofia, la Filosofia della Liberazione che è l'erede dell'atteggiamento critico e rivoluzionario della migliore tradizione europea: “*ecrasez le dominateur!*” è il nuovo motto della Filosofia della Liberazione. È una sorta di Illuminismo rovesciato, perché l'Illuminismo storico, francese e inglese, si trasformò rapidamente in ideologia dell'imperialismo efficiente, razionale, civilizzatore, mentre il motto voltairiano è la cifra della presa di posizione, del parteggiare, dell'opporsi allo stato di cose esistenti, ma anche dell'impegno a costruire un nuovo mondo migliore rispetto all'esistente. Questa presa di posizione è una prassi di rovesciamento rispetto all'esistente e per un filosofo la prassi è sempre una teoria. Dussel rovescia i canoni della filosofia dominante, non considera l'Illuminismo o l'intera filosofia europea per i valori morali e le categorie logiche che essa ha sviluppato nel corso della sua storia, piuttosto estrae da essa la tendenza inarrestabile verso la liberazione, verso la costruzione di un mondo migliore e libero. È la stessa tendenza che Hegel aveva colto nella sua Filosofia della Storia, solo che adesso non è un astratto Spirito del mondo che realizza il Regno della Libertà, usando gli uomini come mezzi per tale realizzazione, adesso sono gli uomini che liberandosi, realizzano il Regno della Libertà. È Marx a indicare il senso e la direzione del rovesciamento della situazione storica.

È la dialettica ad essere nuovamente un metodo della filosofia. Nella “Lettera ai romani” Paolo di Tarso aveva già sviluppato una dialettica che rovescia, che rivoluziona. Non la Legge da seguire, ma la vita da liberare, è il motto di Paolo di Tarso. Non la razionalità e l'efficienza illuministiche della Storia, ma la protesta illuminante e liberatoria di Voltaire. Non il giudizio eurocentrico di Hegel sullo sviluppo storico, ma la tendenza o tensione liberatoria degli uomini nella Storia. È questo il senso che Dussel dà alla sua lettura della storia della filosofia che rovescia nella sua rivoluzionaria Filosofia della Storia. Se il mondo avrà un futuro, questo futuro inizia nell'*Altro Occidente* e in tutte le comunità che si liberano dal neo-colonialismo eurocentrico ed occidentale. E si noti che tutti coloro che rifiutano la dialettica, con varie motivazioni che vanno dall'inesistenza o dall'inefficienza della dialettica, finiscono spesso per militare nel campo teoretico degli sfruttatori. Un esempio per tutti è quello di Popper¹², o in Italia di Lucio Colletti.

A cosa serve la Filosofia della Liberazione nel Primo Mondo? Cosa rappresenta questa nuova forma di Filosofia della Storia? Se una concezione filosofica non ha un'utilità, allora non è filosofia, ma religione o falsa coscienza o *entertainment*. Ovviamente alle comunità e agli individui del mondo oppresso e sfruttato la Filosofia della Liberazione indica una forma di emancipazione dalla concezione del mondo che è penetrata così profondamente in quelle comunità e in quegli individui per sfruttarli più efficacemente. L'Illuminismo, come efficienza e razionalità, è questa concezione del mondo del sistema dominante, non l'atteggiamento dissacrante di Voltaire o la critica roditrice di Marx. Per rispondere alla domanda posta sopra: la Filosofia della Liberazione può aiutare a comprendere la struttura dominante ed escludente del nostro pensiero occidentale. La comprensione di tale

12 Per valutare quanto il pensiero di Popper sia organico alla struttura del pensiero dominante si veda GÓMEZ, R (2001). “Popper, Hayek e i limiti della razionalità neoliberale”, tr. it. A. Infranca, *Critica marxista*, fasc. 6, Novembre-Dicembre, Roma, pp. 57-69. E più ampiamente GÓMEZ, R (2003). *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debate*, Buenos Aires, Macchi.

struttura è già il suo superamento, non nel senso hegeliano di “superare conservando”, che è oltre tutto una azione di difficile comprensione pratica, ma di un *sussumere* –da *supra* e *sumere*–, nel senso di un portare a un livello superiore, un livello superiore astratto e concettuale. La sussunzione consiste nella comprensione più profonda della struttura logica dominante del pensiero occidentale e nella distinzione possibile al suo interno tra le tendenze efficientistiche rispetto al dominio e liberatorie rispetto all’emancipazione. Nel pensiero occidentale, quasi in ogni filosofo, vigono tendenze egemonizzanti a sviluppare quell’idea di principio/dominio e, allo stesso tempo, contro-egemoniche di liberare le energie umane e spirituali verso la realizzazione di un mondo migliore, a partire anche da una comprensione del mondo libera dal principio/dominio.

Come si può notare, bisogna sempre pensare *a partire da* un luogo e non soltanto da una condizione temporale. La filosofia occidentale è una concezione del mondo fortemente radicata nel tempo, le altre filosofie non occidentali o del Sud del mondo sono radicate nel luogo, come si accennava sopra. A partire da questo luogo, o dalla prossimità alla condizione della vittima, si può comprendere l’azione del principio/dominio, cioè la struttura della realtà in cui si vive, intendendo per realtà il risultato di un’azione che crea effetti –*Wirklichkeit* è in tedesco “realtà” ed “effettualità”, perché è il risultato di un’azione e *wirken*, da cui *Wirklichkeit*, significa “agire”.

Si rifletta sulla condizione di essere in una posizione di *periferia* del *centro* del sistema dominante. Attualmente uno dei più illustri pensatori, Toni Negri, che scrive insieme a un intellettuale del centro del sistema, Michael Hardt, ha sostenuto, molto improvvisamente, che non esiste un centro del sistema, salvo poi essere smentito clamorosamente l’11 settembre 2001, quando fu colpito il *cuore* pulsante del sistema. Forse Toni Negri voleva convincerci che il sistema è diffuso tanto capillarmente che adesso ci troviamo dentro il sistema? Probabilmente Negri non convincerà i nuovi filosofi, cioè gli economisti come Stiglitz o Sen, che hanno elaborato nuovi strumenti epistemologici per analizzare e valutare il funzionamento del sistema, come la percezione di vita buona o di felicità anche da parte delle vittime del sistema. In realtà il sistema dominante è un sistema circolatorio del capitale che ha bisogno di un motore e, quindi, di un centro. Non voglio dilungarmi su questo argomento, ma a partire dalla Filosofia della Liberazione si può scoprire quanto organico al sistema sia questa negazione dell’esistenza di un centro del sistema dominante, perché soltanto guardando dalla posizione della vittima del sistema si può analizzare il funzionamento del sistema, cioè il flusso di capitale, cioè lavoro morto che è stato lavoro vivo, cioè vita, dalla periferia verso il centro. Se si sta al centro, nella posizione di chi sfrutta le vittime, allora si può credere che tutti godono degli stessi mezzi, dello stesso stile di vita. Le vittime allora divengono “moltitudine” amorfa, omogenea.

Lo sguardo della vittima, “l’interpellazione del povero” o l’*acto-de-habla* (l’atto-di-parola) come dice Dussel, è sempre una forma di giudizio sul sistema stesso. E l’attività di giudicare è un atto concettuale, come insegna Aristotele, e il giudizio è scoperta e sorpresa della capacità del pensiero di assumere in sé il mondo per poterlo poi progettare. Non c’è progettazione senza proiettarsi nel mondo: in spagnolo è una stessa parola *proyección*. Ecco un altro metodo per scoprire le strutture logiche dominanti: chiedersi cosa si capisce in una parola straniera, quando la si impara. In questo caso si vede il “progetto” o il “lanciarsi”, che è sempre un lanciarsi in avanti. In realtà in spagnolo i due significati non sono discernibili, perché insieme formano il significato della parola, come nel caso di *αρχή*, dove “principio” e “dominio” non si possono separare. Il cogliere l’unità di due diversi è dialettica, un modo di pensare antico quanto il pensiero occidentale. E la Filosofia

della Liberazione è l'ultima, in ordine di tempo, forma storica del pensiero occidentale, ma questa volta è critica verso la sua stessa origine e struttura, perché è una lettura a partire dall'*Altro Occidente*, che consiste di masse enormi di popolazione che è esclusa dal godimento dei mezzi della propria vita, prodotti dalla propria terra. Il sistema dominante ha sviluppato un'egemonia culturale per privare queste masse della propria cultura, che rimane l'ultima trincea da difendere contro l'egemonia dominante. A partire da questa trincea in America latina iniziano a muoversi nuovi attori politici che si riappropriano delle risorse della propria terra, che diventano protagonisti delle proprie scelte politiche, agendo politicamente in forma nuova e autonoma rispetto alla politica come è stata intesa finora dalla Modernità occidentale. Sono segnali che da piccoli e deboli diventano sempre più grandi e più forti: il mondo diventa ogni giorno più "grande e terribile" per il sistema dominante.



El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana

Harmonious Coexistence as Counter-Hegemony
in the Equatorian Constitution

Ana María LARREA MALDONADO

Subsecretaría General de Democratización del Estado.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador, Ecuador.

RESUMEN

En este artículo se presenta el concepto de “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay*) plasmado en la nueva Constitución del Ecuador, como proceso de construcción de contrahegemonía. Para ello, se analiza el desarrollo constitucional del concepto desde las perspectivas económica, social, cultural y ambiental. Luego se presentan los principales cuestionamientos a las implicaciones del Buen Vivir para el sistema económico generados desde la oposición política en la Asamblea Nacional Constituyente, lo que permite analizar el proceso de construcción contrahegemónica de este planteamiento y las profundas dimensiones del Buen Vivir para la construcción de una nueva epistemología y un proceso radical de cambio.

Palabras clave: Buen Vivir, Derechos, Constitución, Estado.

ABSTRACT

This article presents the concept of “Harmonious Coexistence” (*Buen Vivir* in Spanish or *Sumak Kawsay* in Kichwa) embodied in the new Constitution of Ecuador, as it envelops the process of building counter hegemony. Therefore, the concept as it develops within the Constitution is analyzed from the economic, social, cultural and environmental perspectives. Thenceforth the main queries regarding the implications of the concept of “living well” for the economic system are presented as they were argued by the opposition in the National Constitutional Assembly. This allows us to analyze this approach to the process of building counter hegemony and the profound dimensions of “living well” in the construction of a new epistemology and the radical process of change.

Key words: Harmonious Coexistence, Rights, Constitution, State.

INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos que han marcado el proceso de construcción hegemónica mundial, desde la post-guerra hasta nuestros días, ha sido, sin duda, el concepto de desarrollo entendido como progreso, que colocaba a los llamados países “desarrollados”, con sus patrones de producción, consumo y crecimiento, como modelo a seguir por los países del sur.

Con el discurso del “desarrollo”, desde sus visiones modernizadoras, en los años 50, hasta sus visiones neoliberales de las últimas décadas del siglo XX, se establece una visión del tiempo lineal, en que la historia tiene un solo sentido, una sola dirección; los países desarrollados van adelante, son el “modelo” de sociedad a seguir. Lo que queda fuera de estas ideas, es considerado salvaje, simple, primitivo, retrasado, pre-moderno. De este modo se generó una monocultura que invisibiliza la experiencia histórica de los diversos pueblos que son parte fundante y constitutiva de nuestras sociedades.

Las diversidades fueron consideradas como un obstáculo para el “progreso” y por consiguiente, las elites impulsaron un proceso de homogenización de los sectores subalternos, caracterizados como carentes de potencial político para plantear o constituir una alternativa para pensar el país.

Sin embargo, son precisamente estos sectores, que fueron excluidos del proceso de construcción nacional, quienes, en el Ecuador, plantean nuevas alternativas teóricas, conceptuales y políticas para pensar su realidad y romper con largos siglos de dominación colonial y neo-colonial. De este modo, empieza a generarse un proceso de construcción contrahegemónica.

Los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos plantean el *Sumak Kawsay*, la vida plena, que implica amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro.

El profundo cuestionamiento al concepto de desarrollo, desde la matriz modernizadora del progreso se había instalado en importantes segmentos de la sociedad ecuatoriana, en ámbitos académicos intelectuales y en los movimientos sociales. El proceso constituyente en el Ecuador fue un espacio privilegiado para la reflexión sobre el cambio paradigmático que implica la concepción del Buen Vivir. Múltiples fueron los aportes para la construcción de este concepto: las cosmovisiones indígenas, los debates académicos, las teorías eco-feministas, etc. convergieron de manera creativa para construir colectivamente el texto constitucional. De ahí que, aunque inacabados e incluso contradictorios en algunos momentos, buena parte de los planteamientos sobre el Buen Vivir, están reflejados en la Constitución.

EL BUEN VIVIR EN LA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

La Constitución del Ecuador supera la visión reduccionista del desarrollo como crecimiento económico y establece una nueva visión en la que el centro del desarrollo es el ser humano y el objetivo final es el alcanzar el *sumak kawsay* o *buen vivir*. Frente a la falsa dicotomía entre estado y mercado, impulsada por el pensamiento neoliberal, la Constitución ecuatoriana formula una relación entre Estado, mercado, sociedad y naturaleza. El mercado deja de ser el motor que impulsa el desarrollo y comparte una serie de interacciones con el Estado, la sociedad y la naturaleza. Por primera vez, en la historia de la humanidad una Constitución reconoce los derechos de la naturaleza y ésta pasa a ser uno de los elementos constitutivos del Buen Vivir.

Para la nueva Constitución, el *Sumak Kawsay* implica mejorar la calidad de vida de la población, desarrollar sus capacidades y potencialidades; contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo; impulsar la participación efectiva de la ciudadanía en todos los ámbitos de interés público, establecer una convivencia armónica con la naturaleza; garantizar la soberanía nacional, promover la integración latinoamericana; y proteger y promover la diversidad cultural¹.

La importancia que se da a la diversidad en la Carta Magna del Ecuador, no se restringe al plano cultural, sino que se expresa también en el sistema económico. La Constitución ecuatoriana reconoce al sistema económico como social y solidario, incorporando la perspectiva de la diversidad en la concepción del sistema económico y superando la visión mercadocéntrica que lo definía como social de mercado.

La dimensión social del Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana busca la universalización de los servicios sociales de calidad para garantizar y hacer efectivos los derechos. De este modo, se deja atrás la concepción de educación, salud o seguridad social como mercancías.

En la dimensión ambiental del Buen Vivir, por primera vez en la historia de la humanidad, una constitución reconoce los derechos de la naturaleza, pasando de este modo de una visión de la naturaleza como recurso, a otra concepción totalmente distinta, en la que ésta es “el espacio donde se reproduce y realiza la vida”.

¿Cómo fue posible que se dieran todos estos cambios? El proceso constituyente fue un escenario en el que se visibilizaron las contradicciones de una sociedad que buscan nuevos horizontes y se plantea nuevos conceptos. De ahí la necesidad de recoger las profundas disputas que un planteamiento como el Buen Vivir y sus implicaciones generaron en el seno de la Asamblea Constituyente para lograr descifrar la fuerza de este concepto como constructor de contrahegemonía.

EL DEBATE CONSTITUYENTE SOBRE BUEN VIVIR Y SISTEMA ECONÓMICO

En este artículo recogeré los puntos de cuestionamiento por parte de los principales asambleístas de oposición en el pleno de la Asamblea Nacional Constituyente a la propuesta constitucional sobre el nuevo paradigma del Buen Vivir y las concepciones de desarrollo en el campo económico; lo que nos permitirá analizar con más profundidad los nudos críticos, puntos de ruptura y las resistencias de los sectores tradicionales hacia el cambio.

Se analizará el capítulo sexto sobre trabajo y producción que incluye las formas de organización de la producción; los tipos de propiedad; las formas de trabajo y su retribución; la democratización de los factores de producción; los intercambios económicos y comercio justo; ahorro e inversión; del Título VI de la Constitución denominado Régimen de Desarrollo.

En el debate sobre trabajo y producción se puede observar claramente la defensa de los sectores de oposición a una concepción mercadocéntrica del desarrollo, la necesidad de

1 Constitución de la República del Ecuador (2008). Art. 276.

liberalizar los procesos productivos, garantizar la inversión y flexibilizar el régimen laboral. La defensa a los principales planteamientos del paradigma neoliberal fue la bandera de lucha de la oposición. Eduardo Maruri², es claro al respecto, cuando afirma:

Creo, y lo ratifica el fracaso de los distintos sistemas intervencionistas, que un mercado bien concebido es el mejor mecanismo para la generación y distribución de la riqueza, por lo que la Constitución debe limitarse a reconocerlo y a regularlo mediante leyes de competencia que aseguren su vigencia real. Un Libre Mercado que premie y proteja todo tipo de inversión, será un mayor generador de riqueza y empleo que cualquier figura de corte colectivista³.

La liberalización de los procesos productivos y la garantía y protección a la inversión son indispensables para el desarrollo de nuestra sociedad por la distribución de riqueza que implican a través del empleo. El sector privado puede también ser un gran protector de aspectos de índole social a través de políticas de Responsabilidad Social Corporativa, como ocurre en muchos países. Ni la intervención estatal ni la colectivización de los medios de producción son medios aptos para esta labor.

Debe también hacerse una referencia a la necesidad de modernizar y flexibilizar el régimen laboral del país, de manera que garantice los derechos de los trabajadores al tiempo que permita a nuestro país y a nuestras empresas ser verdaderamente competitivas. Dinamizar nuestra economía es el mejor favor que le podemos hacer a nuestros trabajadores⁴.

La inversión extranjera es imprescindible para nuestro desarrollo, y por ende debe fomentársela y no relegarla a la categoría de complementaria. Es imprescindible incluir una disposición que diga claramente que se garantiza igualdad de condiciones para la inversión extranjera y la inversión nacional.⁵ Reitero mi desconfianza sobre el establecimiento de planes centralizados que limiten la libertad de inversión y producción como regla general⁶.

Se cuestiona fuertemente que el Estado intervenga en la economía, defendiendo la tesis de que el mercado es el mejor regulador del sistema productivo, tratando de mantener el modelo neoliberal con su propuesta respecto al rol del mercado frente al Estado, a la liberalización de los procesos productivos y del mercado de trabajo, y a la inversión extranjera como motor del desarrollo, incólumes; reeditando la visión del desarrollo hacia fuera apoyado en la

2 Eduardo MARURI fue Asambleísta Provincial por Guayas, por el Partido Político *Una Nueva Opción* (UNO).

3 MARURI, E (2008). “Comentarios a los artículos sobre producción, y sus secciones: formas de organización de la producción y su gestión; democratización de los factores de producción; intercambios económicos y comercio justo; ahorro e inversión aprobados por la mesa 6. Trabajo Producción e Inclusión Social”, Ciudad Alfaro: *Asamblea Nacional* Constituyente, mimeo. p. 1.

4 *Ibidem*.

5 Las cursivas, negrillas, subrayados, mayúsculas y todo énfasis en los textos citados responden a los originales.

6 MARURI, E (2008). *Op. cit.*, p. 2.

inversión extranjera y no en el ahorro interno. La libertad en estas concepciones, está siempre sobre la igualdad y la solidaridad, tanto es así que Gissel Rosado⁷, en su informe de minoría incluso cuestiona el concepto de “precio justo”, apelando a la libertad de competencia. El centro del sistema económico es el mercado y la competencia, no el ser humano:

El Estado no debe intervenir en las negociaciones comerciales... la razón de ser del mercado y del proceso económico: es la competencia, y no la podemos limitar comercialmente, ya que esto mejora servicio y calidad.

La tal llamada lealtad comercial, impondrá nuestros gustos, preferencia e idiosincrasia, es inadmisibles este proceso ya que la actividad comercial se basa en decisiones individuales de participantes que negocian en base a mutuo acuerdo y conveniencia.

El supuesto de llamar ‘precio justo’ perjudica a los productores y consumidores ...

El modelo de precios justos, no es ético ni aplicable dentro de un mercado competitivo ...

No podemos convertir el estado en totalitario y benefactor, la logística y la comercialización son competencias exclusivas y elementales que deben tener el conglomerado empresarial, las estrategias de comercialización y producción es independiente y excluyente del Estado⁸.

Es reiterativa la concepción de un Estado no regulador, que intervenga mínimamente en la economía, solo para facilitar que la mano invisible del mercado opere sin restricciones de ninguna clase. Eduardo Maruri, al abogar por limitar el rol del Estado en la economía, se opone incluso a prohibir la especulación, distinguiendo una supuesta especulación “deseable” de aquella fraudulenta o dañosa: “El Estado debe limitarse a intervenir las transacciones económicas cuando éstas constituyan prácticas competitivas desleales que afecten la libre competencia (monopolios, oligopolios, carteles) u otras prácticas ilegales como la usura. No debe fomentarse políticas de fijación de precios, ni prohibirse la especulación...”⁹. “La especulación *per se* no es mala. De hecho, el estado mismo se beneficia de la especulación... en muchas de sus operaciones financieras internacionales. Lo que hay que prohibir es la especulación fraudulenta o dañosa”¹⁰.

En relación a la democratización de los factores de producción se señala que el acceso a los medios de producción debe ser en base al esfuerzo individual y no a la intervención estatal, bajo una concepción de que la riqueza se genera por el esfuerzo individual, no por unas condiciones sociales y un sistema económico que permite la acumulación y que todos los ciudadanos y ciudadanas tenemos las mismas oportunidades de acceder a los medios de producción. La pobreza, por tanto, es una responsabilidad de los pobres, nunca del sistema:

7 Gissele ROSADO fue Asambleísta Provincial por Los Ríos, por el Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN).

8 ROSADO, G (2008). “Informe de minoría: El trabajo y la producción. Sección Primera: las formas de organización económica de la producción y su gestión”, Ciudad Alfaro: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo, pp. 3-4.

9 MARURI, E (2008). *Op. cit.*, p. 2.

10 *Ibidem*.

Me opongo a que el Estado se encuentre habilitado para redistribuir los recursos productivos. La labor de éste debe limitarse a garantizar a todos los ciudadanos condiciones que les permitan alcanzar su obtención a través del trabajo y el ahorro. No debe castigarse a aquellos que en base al esfuerzo han logrado contar con medios de producción suficientes¹¹.

No podemos garantizar el acceso equitativo a los factores de producción, ya que esto es una completa falacia, lo que se debe buscar es la igualdad de oportunidades para el acceso a los medios de producción, el ciudadano puede acceder mediante su esfuerzo individual a los factores productivos.

No se puede evitar la concentración de recursos productivos, ya que esto depende de los recursos que cada unidad económica tenga, lo que se debe impulsar es la igualdad de oportunidades¹².

En el debate sobre la propiedad se cuestionó fuertemente la función social y ambiental de la misma, manifestándose claramente los profundos temores de los sectores oligárquicos a procesos de democratización de la propiedad. Es significativo que en el debate se llegue incluso a sostener el carácter “natural” de la propiedad. Diana Acosta¹³, por ejemplo, cita a Monseñor Juan Larrea Holguín¹⁴, quien defiende el carácter “natural” de la propiedad en los siguientes términos:

La propiedad es algo natural, que no es fruto de una convención, no existe la propiedad porque así lo declara una ley, porque así lo han organizado los hombres, porque de todas estas cosas no sabe el niño que comienza a dar sus primeros pasos, a balbucear, y que ya sabe que sus juguetes le pertenecen. La propiedad por tanto, surge de la misma necesidad del hombre, de su limitación y con las diversas limitaciones individuales y sociales del hombre, pues el hombre es la única criatura libre en este mundo, que puede determinarse por sí mismo, que puede escoger, optar por una cosa o por otra. Y este es el patrimonio más profundamente humano del hombre, lo más esencial del hombre¹⁵.

11 *Ibid.*, p. 1.

12 ROSADO, G (2008). *Op. cit.*, p. 2.

13 Diana ACOSTA fue Asambleísta por la provincia de Guayas, representó a *Alianza País* y durante los primeros meses de la Asamblea dejó el Bloque de gobierno por las profundas diferencias que tenía respecto a los planteamientos del Bloque y pasó a las filas de la oposición. Una de las principales discrepancias que le llevaron a tomar esta decisión fue la discusión sobre el derecho a la vida y el aborto.

14 Juan LARREA HOLGUÍN fue arzobispo de Guayaquil por diez años y el primer miembro de la prelatura del Opus Dei en el Ecuador. Abogado de formación especialista en Derecho Civil ecuatoriano y autor de más de 60 libros de jurisprudencia.

15 LARREA HOLGUÍN, J, citado por ACOSTA, D (2008). “Observaciones a los artículos de la mesa 6 referentes a la propiedad”, Montecristi: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo., p. 2.

En la misma línea argumentativa, Pablo Lucio Paredes¹⁶ también reconoce el derecho a la propiedad como un derecho “natural” y considera que la propuesta presentada por la mesa se opone a la economía social de mercado y al Estado de Derecho:

No se reconoce el derecho a la propiedad como un derecho natural, inherente al ser humano. Ni siquiera como uno de los derechos humanos declarados por la ONU y la OEA, y que son derechos supraconstitucionales. Solo se ‘reconoce y garantiza’ la existencia del derecho a la propiedad ‘para la organización de la economía y la sociedad’. Concepto que supedita el derecho de propiedad a la voluntad del que ejerce poder político.

Totalmente opuesto a la economía social de mercado y al Estado de Derecho, que supedita todo lo económico a los derechos básicos y a los principios jurídicos.

Cualitativamente se condiciona la propiedad no solo a la ‘función social’ sino a la ‘función ambiental’ y a una serie de otros condicionamientos. La relativización de la propiedad frente a los intereses ‘sociales’, ‘ambientales’ y otros pondrá a la propiedad en situación de inseguridad jurídica permanente¹⁷.

A partir de esta crítica, la propuesta de Paredes para el artículo en cuestión era la siguiente: “El derecho de propiedad como derecho natural inherente al ser humano, es inviolable, reconocido y garantizado por el Estado”¹⁸. Leonardo Viteri¹⁹, también defiende el carácter “natural” de la propiedad, desconociendo el carácter histórico de la misma. “Todo ser humano desea poseer cosas. Es un principio natural”²⁰.

El Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN) va más allá de estos cuestionamientos, al plantear que la función social de la propiedad, es un concepto propio del sistema socialista que fue transplantado por la ideología socialista imperante en los años 60 a nuestro ordenamiento constitucional, confundiendo una función con un derecho y dando lugar a múltiples contradicciones. En el debate en el Pleno, Vicente Taiano²¹, en representación del bloque de asambleísta del PRIAN, plantea el importante rol de la propiedad dentro del sistema capitalista y en el proceso de formación del Estado:

16 Pablo Lucio PAREDES fue Asambleísta Provincial por Pichincha por el *Movimiento Ciudadano Independiente Futuro Ya*.

17 PAREDES, PL (2008). “Informe Pablo Lucio Paredes 28 de mayo sobre los artículos “De la propiedad” para el primer debate – Mesa 6”, Montecristi: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo., p. 1.

18 *Ibidem*.

19 Leonardo VITERI fue Asambleísta Provincial por Manabí, por el *Partido Social Cristiano*.

20 VITERI, L (2008). “Observaciones sobre los artículos relativos a la propiedad”, Montecristi: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo., p. 2.

21 Vicente TAIANO, fue Asambleísta Nacional por el *PRIAN* y Jefe del Bloque de este partido.

(...) la propiedad privada surge como uno de los pilares económico-jurídicos del sistema, pues ‘las instituciones políticas de las democracias liberales, funcionan dentro de estructuras capitalistas, basadas en **la apropiación privada de los medios de producción**’. La propiedad privada se incorpora a los sistemas políticos como parte de la triada clásica de derechos fundamentales: vida, libertad y propiedad. En su Teoría General del Estado, el tratadista Georg Jellinek afirma que ‘De una manera completamente clara, dice Cicerón que el motivo de la formación del Estado se encuentra en la protección de la propiedad’. Es decir que se invocaba su tutela como la causa fundamental del ordenamiento estatal”²².

Vicente Taiano, Jefe del Bloque del *PRIAN* concluye el informe del Partido categóricamente: “Jamás podríamos aceptar el articulado referente a los regímenes y tipos de propiedad, pues esta propuesta atenta contra el correcto sentido jurídico de la institución de la propiedad privada y su institucionalización representará una vergüenza para el Ecuador ante la faz del mundo”²³.

Estos planteamientos evidencian la forma en que la concepción de la libertad entendida como el medio para garantizar el derecho a la propiedad privada, ha pasado a constituirse en el valor fundamental de las democracias liberales, en desmedro de la igualdad y la fraternidad, retomando las ya clásicas concepciones de Locke sobre el Estado y la democracia. Para John Locke “la razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad”²⁴. El contenido igualitario que caracterizaba los escritos de Aristóteles y Rousseau es reemplazado por el pensamiento liberal, fiel a Locke para quien la igualdad, la soberanía popular y la democracia directa eran inadmisibles²⁵.

En la ponencia de Salomón Fadul²⁶ se expresan claramente los temores de los grupos dominantes respecto al tema; sostiene que la función social de la propiedad se relaciona con los principios de la Revolución Francesa, genera violencia simbólica y es el principio de la esclavitud moderna:

No debe ser que un pobre vea en todo rico un ladrón que posee indebidamente algo de aquello a lo que el pobre tiene estricto derecho. Y que por ese derecho, el pobre pueda, si fuese necesario, quitarle al rico, de cualquier forma, lo que estima le pertenece. ¿Quién establece la necesidad, en cantidad y calidad? El pobre. Amparados en un apoyo, sin el cual no se atrevería a hacerlo, de demagogos y videntes dizque solidarios.

22 TAIANO, V (2008). “Informe del Bloque *PRIAN* respecto de los artículos aprobados por la mesa, en el tema referente a la propiedad privada”, Montecristi: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo., p. 2.

23 *Ibid.*, p. 11.

24 LOCKE (1962). Citado por BORON, ATILIO (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, p. 88.

25 BORÓN, A (2003). *Op. cit.*, pp. 88, 89, 91.

26 Salomón FADUL fue Asambleísta Provincial por *El Oro*, por el *Partido Social Cristiano*.

Nadie dice nada de la justicia conmutativa, por la cual todos debemos pagar lo comprado u otorgar lo vendido²⁷.

Se piensa que introducir los principios de la Revolución Francesa, igualdad, solidaridad y fraternidad, con distribución paternalista, es la solución a los males del país. No se dan cuenta que lo que están haciendo es lo contrario, esclavizar al ser humano al esperar que todo provenga del estado, fomentando el desinterés, la apatía, el conformismo²⁸.

¿Será entonces que sólo la propiedad debe tener función social, o deben ser todos los derechos humanos? ... Si pensamos demagógicamente sobre el asunto, habría que exigir a los médicos que vayan al lugar donde se los necesita²⁹.

Esta es una manera de generar formas de violencia simbólica ... No es momento de imponer una visión excluyente sobre el mundo social, sino de construir una Constitución Política del Estado que sobre todas las cosas garantice la tranquilidad y seguridad de nuestros ciudadanos, ¿cómo es posible que a través de unos artículos se genere la zozobra en la ciudadanía de que posiblemente, con dichos artículos, a pretexto de la llamada función social, se les pueda quitar parte de su propiedad PRIVADA? Fácil es distribuir lo que no es de uno, fácil es hablar de la creación de un fondo para asegurar el acceso a la tierra de unos pocos, fácil es, porque quiénes proponen estos artículos, posiblemente no sufrirán el dolor de ver perdido algo que con tanto esfuerzo fue conseguido.

La función social, entendida demagógicamente, es la quimera de los derechos de la Revolución Francesa. Es el principio de la esclavitud moderna³⁰.

Eduardo Maruri también cuestiona el alcance que se intentaba dar a los términos de “función social y ambiental de la propiedad” y señala que “lo importante es proteger la propiedad privada, que es uno de los más importantes derechos de los individuos y uno de los mayores motores de desarrollo”³¹. Refiriéndose a la propuesta del texto presentado por la mesa 6 para el primer debate en el pleno, dice: “Este artículo, en lugar de contribuir a la protección de la propiedad privada, podría convertirse en una lista de excusas para irrespetar los derechos de propiedad de algunas personas... La propiedad privada cumple su principal función social justamente con el hecho de existir”³².

27 FADUL, S (2008). “Ponencia del Asambleísta Salomón Fadul del día 28 de mayo”, Montecristi: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo, p. 1.

28 *Ibid.*, p. 2.

29 *Ibidem.*

30 *Ibidem.*

31 MARURI, E (2008). *Op. cit.*, p. 1.

32 *Ibidem.*

El segundo punto de consenso entre la oposición sobre el tema de propiedad, fue el planteamiento sobre la necesidad de incluir dentro de los tipos de propiedad a la propiedad intelectual, circunscribiéndola sobre todo a la defensa de las marcas. Rossana Queirolo anota al respecto:

(...) no se ha incluido LA PROPIEDAD INTELECTUAL, es decir, que la propiedad intelectual queda excluida de la garantía y protección estatal. Esta omisión debería ser superada, la economía moderna se mueve en gran medida alrededor de este tipo de propiedad, imaginémonos en el Ecuador que las marcas no se respeten, y que el día de mañana individuos inescrupulosos se adueñen del prestigio adquirido por ciertas marcas y comiencen a inundar el mercado de productos o servicios fraudulentos o peligrosos para la salud. En la misma línea qué va a suceder por ejemplo con las FRANQUICIAS, PATENTENTES, DERECHOS DE AUTOR, etc. ... ¿El Estado no va a hacer nada?³³.

En esta concepción no tiene cabida la noción de conocimiento socialmente construido y la necesidad de evitar la apropiación de los conocimientos colectivos. En el debate sobre propiedad intelectual, el argumento de quienes se oponían a mantenerla en la Constitución se centraba en la necesidad de proteger los conocimientos tradicionales y evitar la mercantilización del conocimiento en general por considerarlo socialmente construido. También se argumentaba que la propiedad intelectual no es un tipo específico de propiedad, sino que puede ser considerada como parte de la propiedad privada o comunitaria, por lo tanto no se veía conveniente incorporarla. Fruto del debate, el artículo sobre propiedad intelectual aprobado en la Constitución de 2008 fue:

Se reconoce la propiedad intelectual de acuerdo con las condiciones que señale la ley. Se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales. Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad³⁴.

CONCLUSIONES

Una constitución es la expresión de una correlación de fuerzas en un momento histórico definido. De ahí la importancia de indagar los sentidos que se expresan en la Carta Magna, como un producto histórico que conjuga un proceso de cambio. Incluso la selección de temas sobre los que trata una Constitución responden a las preocupaciones de una sociedad sobre determinados aspectos. Mal puede una sociedad regular algo que no le preocupa o no es importante para la vida colectiva. En este sentido, las constituciones estructuran también los regímenes de verdad de una sociedad en un momento histórico.

33 QUEIROLO, R (2008). "Comentarios al articulado de "la sección propiedad" propuestos para segundo debate por la mesa 6, Ciudad Alfaro: *Asamblea Nacional Constituyente*, mimeo, p. 1.

34 Constitución de la República del Ecuador (2008). Art. 322.

Muchos de los aspectos sobre los que trata la Constitución de 2008 son regulaciones muy particulares que bien podrían ser objeto de legislación secundaria. Sin embargo, el solo hecho de que hayan sido mencionados, da cuenta de las preocupaciones sociales de una época, que conjugan las esperanzas de cambio sobre temas que para la sociedad son fundamentales. En un momento de quiebre, en el que la sociedad veía la necesidad de plantearse nuevas formas de relacionamiento, de dejar atrás los supuestos del pensamiento único, con una altísima dosis de creatividad surgen toda una serie de planteamientos que aún inacabados van haciendo camino y abriendo nuevos horizontes de sentido.

En este sentido, la Constitución de 2008 plantea de diversas formas y desde múltiples entradas los aspectos fundamentales que permiten una ruptura con el modo de acumulación instalado por el programa neoliberal en el país. La nueva carta magna es profundamente antineoliberal y brinda el marco para impulsar importantes procesos de redistribución en el país, en el marco del capitalismo y la democracia, conjugando la democracia representativa con mecanismos de democracia directa y participación popular. Desde esta perspectiva, la Constitución también es un mecanismo de producción de poder³⁵.

“Las constituciones son producto de procesos más o menos largos de luchas políticas que han ido modificando relaciones de fuerzas, relaciones políticas y estructuras de poder. En este sentido, una constitución, en parte, es una síntesis del pasado y en parte también es un proyecto de futuro”³⁶. En el caso ecuatoriano, la Constitución de 2008 plantea utopías de futuro, que en los momentos actuales incluso exceden las posibilidades presentes. Desde esta perspectiva, se trata de planteamientos profundamente experimentales, búsquedas de posibilidades de la sociedad para configurar un futuro compartido incierto y siempre utópico. Sus posibilidades de concreción dependerán siempre de la acción social y colectiva, de la capacidad de la propia sociedad de defender la utopía e impulsar procesos de cambio con las enormes posibilidades que ha dejado abiertas la propia constitución.

Al ser la Carta Magna un producto histórico, fruto de una correlación de fuerza, expresa también las profundas contradicciones que vive una sociedad, las tensiones que la atraviesan y los imaginarios que la configuran.

La redistribución mejora la situación de los más pobres,

(...) pero no cambia las relaciones de poder ni la estructura productiva y en pocos casos disminuye distancias sociales. En este sentido la pregunta que debemos hacernos es si la nueva Constitución abre las puertas para tener otro tipo de acumulación y de distribución diferente a la promesa de liberalización económica. En efecto, mientras la apuesta de la Constitución de 1998 es crecer y luego distribuir (goteo), la nueva carta magna invita a ‘desarrollarnos (crecer) distribuyendo’ y ‘distribuir para desarrollarnos (creciendo)’; es decir que en el propio proceso de generación de desarrollo (riqueza) se produzca la distribución³⁷.

35 TAPIA, L (2006). *Gobierno multicultural y Democracia directa nacional*, Estrategia, La Paz, p. 29.

36 *Ibid.*, p. 35.

37 RAMÍREZ, R (2008). “El nuevo pacto de convivencia para Ecuador (2008): Vivir como iguales, queriendo vivir juntos”, Quito: mimeo., p. 21.

En este sentido, la nueva Carta Magna genera cambios sustanciales en el modo de desarrollo al estructurarlo alrededor del Buen vivir y pasar de una economía social de mercado a un sistema económico social y solidario. Rompe de esta manera el mercado-centrismo característico de la economía neoliberal, aunque no llega a superar la dinámica capitalista. En este sentido la nueva Constitución es post-neoliberal, pero no post-capitalista. Sin embargo, abre condiciones de posibilidades para un profundo proceso de transformación social, que dependiendo de las futuras correlaciones de fuerzas podrá abrir nuevos horizontes.



a renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa

*The Renewal of the Criticism of Development and Harmonious
Coexistence as an Alternative*

Eduardo GUDYNAS y Alberto ACOSTA

Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Montevideo, Uruguay.

Academia Latinoamericana de Ciencias Sociales (LACSO), Quito, Ecuador.

RESUMEN

Después de un período de retroceso, regresaron las perspectivas sobre el desarrollo en América Latina. Estas incluyen algunas ideas anteriores, muchas de las cuales se originaron en el continente (como la teoría de la dependencia), junto a nuevos aportes (como los relacionados con la crisis ambiental), y la incorporación de perspectivas emanadas en los saberes indígenas. Bajo este proceso han surgido las ideas del Buen Vivir, como una buena vida que no remite a desarrollos alternativos instrumentales, sino que es una alternativa a la idea occidental del desarrollo como un todo. Se describen las diferentes aproximaciones al Buen Vivir, incluyendo las formalizaciones en las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador, y también en varios de los debates claves actuales. Algunas perspectivas se basan en los saberes indígenas, mientras que otras están representadas en posturas marginales y críticas dentro de la Modernidad. El Buen Vivir es un concepto plural y multidimensional, todavía en construcción. Sus diferentes expresiones comparten una plataforma política común, basada en aspectos como el rechazo al desarrollismo, una

ABSTRACT

After a period of retreat, critical approaches to development are back in Latin America. These include some old components, many of them originated in the region (like some elements of dependency theory), with new issues (like those related to the environmental crisis), and incorporating perspectives from indigenous knowledges. Under this process emerges the current ideas of Harmonious Coexistence, a good life that is not a new instrumental development alternative, but an alternative to the whole western idea of development. The different approaches to Harmonious Coexistence are described, including its introduction in the new constitutions of Bolivia and Ecuador, and also the key current debates. Some perspectives are rooted in indigenous knowledges, while others are represented in marginal and critical perspectives within Modernity. Harmonious Coexistence is plural and multidimensional concept, still under elaboration. Nevertheless, these different approaches shared a common political platform, based on features like the rejection to classical developmentalism, a distinct ethics (e.g. intrinsic values in Nature), a decolonial attitude, and the prosecution of alterna-

ética propia (que reconoce por ejemplo los valores intrínsecos en la Naturaleza), una actitud decolonial, y la búsqueda de alternativas al desarrollo. Estos componentes se describen y analizan.

Palabras clave: Desarrollo, postdesarrollo, Buen Vivir, decolonialidad, valor intrínseco, saberes indígenas.

tives to development. These components are described and analyzed.

Key words: Development, postdevelopment, Harmonious Coexistence, decolonial, intrinsic values, indigenous knowledges.

INTRODUCCIÓN

En América Latina está en marcha una renovación de la crítica al desarrollo convencional bajo un proceso que ofrece varias particularidades. Por un lado, se mantiene y recupera una tradición histórica en cuestionamientos que fueron desarrollados desde esta región, muchas de cuyas ideas por momentos pasaron a quedar rezagadas y amenazadas de olvido. Por otro lado, se las articula con nuevas concepciones, tanto propias como tomadas desde otras regiones, lo que permite una renovación de esa crítica y también una mejor adaptación a las coyunturas propias de inicios del siglo XXI.

En esta nueva situación se destaca que mientras que buena parte de las posturas sobre el desarrollo convencional, e incluso muchas de las corrientes críticas, se desenvuelven dentro de los saberes occidentales propios de la Modernidad, las alternativas latinoamericanas más recientes escapan a esos límites. En efecto, éstas recuperan posturas claves ancladas en los conocimientos saberes propios de pueblos indígenas. Bajo esta novedad se vienen discutiendo una serie de ideas y posturas englobadas bajo el rótulo del “Buen Vivir”. Sus expresiones más conocidas remiten a Ecuador y Bolivia; en el primer caso es el Buen Vivir o *sumak kawsay* (en *kichwa*), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en *aymara*) y *sumak kawsay* (en *quechua*).

El Buen Vivir, en tanto concepto plural y en construcción, discurre en el campo de los debates teóricos, pero también avanza en las prácticas, sea en aquella de los pueblos indígenas y en los movimientos sociales, como en la construcción política, dando sus primeros pasos en las recientes constituciones de Bolivia y Ecuador. Más allá de la diversidad de posturas al interior del Buen Vivir, aparecen elementos unificadores claves, tales como el cuestionamiento al desarrollo entendido como progreso o el reclamo de otra relación con la Naturaleza. El Buen Vivir no es, entonces, un desarrollo alternativo más dentro de una larga lista de opciones, sino que se presenta como una alternativa a todas esas posturas.

El objetivo del presente artículo es revisar algunos aspectos claves de la actual construcción de las ideas sobre Buen Vivir. Con ese objetivo, se repasan algunas posturas críticas al desarrollo, ubicando a las ideas sobre el Buen Vivir como una respuesta a varios de esos cuestionamientos. Se analizan los componentes que explican la construcción de las ideas de Buen Vivir, comentándose sobre sus formulaciones en las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador. Finalmente, se avanza en la idea del Buen Vivir como una plataforma

política para la construcción de alternativas al desarrollo. El artículo recupera y actualiza algunas secciones de Acosta y Gudynas¹ y Gudynas².

LA CRÍTICA Y LA PERMANENCIA DEL DESARROLLO CONVENCIONAL

Las ideas contemporáneas sobre el desarrollo comenzaron a formalizarse en la década de 1940. Es habitual presentar como referencia el discurso de 1949 del presidente de Estados Unidos, Harry Truman, donde se presenta la idea del desarrollo como sucesivos avances en la linealidad del progreso. El desarrollo es definido también en relación a su contracara, el subdesarrollo; la primera situación se observaría en los países industrializados, cuyos regímenes de gobierno y sus patrones culturales se deben convertir en el ejemplo a seguir por los países del sur³.

De esta manera, América Latina junto a otras regiones, debían aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “subdesarrollo” y llegar a aquella deseada condición del “desarrollo”. A lo largo de estas últimas décadas, casi todos los países han intentado seguir ese supuesto recorrido. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos. En realidad, lo que se observa en el mundo es un “*mal desarrollo*” generalizado, existente inclusive en los países considerados como desarrollados. José María Tortosa va más allá, afirmando que “el funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es «maldesarrollador»” en su propia lógica, ya que está basado en una idea de “eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital”⁴.

Por cierto que existe cierta heterogeneidad dentro del amplio campo del desarrollo contemporáneo. De hecho, por lo menos desde la década de 1960 comenzaron a sumarse distintas visiones críticas inconformes con las posturas de un progreso lineal, con reclamos en el terreno social y ambiental⁵. Los objetivos y medios para avanzar en el desarrollo difieren entre escuelas de pensamiento y diversos autores, las que quedan bien ejemplificadas por Tortosa al recordar que van desde las “versiones más economicistas que lo identifican con el crecimiento del PIB a las más complejas del desarrollo a escala humana, necesidades básicas, nuevo orden internacional, desarrollo humano, ecodesarrollo o codesarrollo”⁶.

Esta diversidad es muy clara en el caso latinoamericano, lo que explica la “azarosa biografía” de la idea de desarrollo en la región, cambiando “muchas veces de identidad y de apellido, tironeado entre un consistente reduccionismo economicista y los insistentes re-

1 GUDYNAS, E & ACOSTA, A (2011). “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”, in: ROJAS, M (Coord.,) (2011). *La medición del progreso y del bienestar*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico, México, pp. 103-110.

2 GUDYNAS, E (2011). “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, n°. 42, Quito, pp. 1-467.

3 Entre las revisiones sobre la historia de la idea de desarrollo recomendamos los ensayos en SACHS, W (Ed.) (1992). *The development dictionary*, Zed Books, Londres, y RIST, G (2002). *The history of development*, Zed Books, Londres.

4 TORTOSA, JM (2008). “Maldesarrollo inestable: un diagnóstico”. *Actual Marx / Intervenciones*, n°. 7, Universidad Bolivariana / LOM Ediciones, Santiago de Chile, pp. 121-138.

5 Véase la revisión de UNCETA, SK (2009). “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana*, CLAES, n° 7, p. 34 (<http://www.cartalatinoamericana.com>)

6 TORTOSA, JM (2008). *Op. cit.*

clamos de todas las otras dimensiones de la existencia social. Es decir, entre muy diferentes intereses de poder”, al decir de Aníbal Quijano. Inicialmente sus promesas fueron movilizadoras, agrega Quijano, “pero fueron eclipsándose en un horizonte cada vez más esquivo y sus abanderados y seguidores fueron enjaulados por el desencanto”⁷.

A su vez, la región también jugó un papel importante en generar revisiones críticas sobre el desarrollo convencional, tales como el muy conocido estructuralismo inicial de Raúl Prebisch, los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta posiciones más recientes, como el neo-estructuralismo de CEPAL. Estas posturas heterodoxas y críticas encierran una importancia considerable, pero también han adolecido de algunas limitaciones. Por un lado, sus cuestionamientos no lograron alcanzar los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento económico. Por otro lado, cada una de ellas generó una ola de revisiones pero que no lograron sumarse y articularse entre sí; si bien generaban un pico en los cuestionamientos, poco después éstos comenzaban a languidecer y las ideas convencionales volvían a retomar el protagonismo. Este tipo de procesos explica que a pesar de las diversas posiciones críticas sobre el desarrollo que se acumularon sobre todo en la década de 1970, desde el dependentismo a los llamados a un “otro desarrollo”, de todas maneras el núcleo básico desarrollista persistió, y se acentuó bajo las reformas de mercado de inspiración neoliberales de las décadas de 1980 y 1990.

CRÍTICA Y CANSANCIO

A partir de fines de la década de 1990, los cuestionamientos parecen potenciarse entre sí, en particular como reacción frente al reduccionismo de mercado. La confianza en el desarrollo se resquebraja en las décadas de 1980 y 1990. Por un lado, las posturas neoliberales consideran que éste no es un proceso a construir o planificar, sino que resulta de dejar actuar libremente al mercado. La temática del desarrollo parece reducirse en el ámbito académico y en la gestión gubernamental.

Por otro lado, las promesas de los planes, programas y proyectos de desarrollo, no se concretan. Los problemas de pobreza y desigualdad en el continente persistían, y los beneficios anunciados por el desarrollo no lograban cambios sustantivos en las economías nacionales o locales. Es más, en algunos casos, los emprendimientos que se anunciaban como disparadores del desarrollo, en realidad tenían efectos contrarios, especialmente diversos impactos sociales y ambientales.

No pretendemos decir que fracasaron todos los emprendimientos que han invocado metas del desarrollo. Pero sí deseamos puntualizar que ello sucedió en muchos casos, y que hay actores sociales claves que reaccionan negativamente o están defraudados por ese tipo de iniciativas (más allá de la validez o no de esas posiciones). De hecho, se han montado redes ciudadanas para denunciar y alertar sobre algunos de esos efectos negativos.

En este estado de cosas, apenas resumido en los párrafos precedentes, se formalizan los cuestionamientos del postdesarrollo, entendiéndolo como una reconstrucción y crítica

7 QUIJANO, A (2000). “El fantasma del desarrollo en América Latina”, in: ACOSTA, A (Comp.) (2000). *El desarrollo en la globalización. El resto de América Latina*. Nueva Sociedad e ILDIS, Caracas, pp. 11-27.

de la base conceptual, las prácticas, las instituciones y los discursos del desarrollo⁸. Estas críticas calan mucho más profundamente, en tanto conciben que los problemas no radican en las mediaciones o instrumentalizaciones de diferentes opciones de desarrollo, sino que es necesario ir a las bases conceptuales, incluso ideológicas o culturales, en las que se sustenta el desarrollismo convencional. Es así que muchos de aportes de las corrientes heterodoxas antes mencionadas, en realidad enfocan “desarrollos alternativos”, mientras que es necesario generar “alternativas al desarrollo”.

Las controversias sobre el desarrollo, sus pretendidos éxitos como sus reconocidos fracasos, por distintos medios, desembocaron en la retracción a esa temática, tal como se adelantó arriba. Es un escenario que hemos calificado en otras oportunidades como un “*cansancio*” con las ideas convencionales sobre el desarrollo.

EL REGRESO DE LAS ALTERNATIVAS AL DESARROLLO

Apelando una vez más a un apretado resumen, es posible señalar que en los albores del siglo XXI, el estilo de desarrollo neoliberal comienza a agotarse, y se suceden recambios políticos en varios países, cuya expresión más nítida ha sido la llegada al poder de la nueva izquierda o progresismo sudamericano. Sin duda los procesos en juego son diversos, y los tonos de cada uno de los nuevos gobiernos también es distinto, pero en todo ellos se comparte un rechazo al reduccionismo neoliberal, buscar el rencuentro con los sectores populares, la defensa del protagonismo del Estado, y acciones más enérgicas en la lucha contra la pobreza.

Paralelamente, ganaron un nuevo protagonismo los aportes de los pueblos indígenas. Sus aportes incluyen diversos cuestionamientos al desarrollo, tanto en los planos prácticos como en los conceptuales. Bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechaza esa idea. A su vez, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto las reacciones contra la colonialidad en los saberes implica un distanciamiento del desarrollismo. Cuestionamientos de ese tipo están más allá de cualquier corrección instrumental de una estrategia de desarrollo (con lo cual, por una vía independiente y distinta, de todos modos se observan analogías con la crítica post-desarrollista).

Finalmente, a inicios del siglo XXI también se refuerzan otras vertientes contestatarias del desarrollo. Destacamos entre ellas las alertas sobre el deterioro ambiental ocasionado por los patrones de consumo occidentales, y los crecientes signos de agotamiento ecológico del planeta. La Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para que todos repitan el consumismo propios de los países industrializados. El concepto de desarrollo convencional no brinda respuestas adecuadas a estas alertas.

Procesos de este tipo explican el regreso de la problemática del desarrollo, y en particular aquellas que buscan una alternativa al desarrollo. Esto es, alternativas en un sentido más profundo, que buscan romper con bases culturales e ideológicas del desarrollo contemporáneo, y apelar a otras imágenes, metas y prácticas. En este contexto, ciertas ideas

8 Véase por una reciente presentación de estas posturas a ESCOBAR, A (2010). *Una minga para el postdesarrollo – Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Universidad de San Marcos, Lima.

originadas en los saberes tradicionales andinos, enfocadas en el bienestar de las personas y defensoras de otro tipo de relacionalidad con el ambiente, rápidamente lograron incidir en el debate sobre el desarrollo, y se constituyen en nuevas alternativas a éste. Este es el espacio ocupado por las ideas englobadas bajo el rótulo de “Buen Vivir”.

El Buen Vivir, tal como se entiende en el presente artículo, es un concepto en construcción, bajo distintas confluencias que van desde aquellas promovidas desde la reflexión académica a las prácticas de los movimientos sociales⁹. Este resulta de una recuperación de saberes y sensibilidades propias de algunos pueblos indígenas, que eran tanto una reacción contra el desarrollismo convencional, como una apuesta a una alternativa sustancial. De esta manera se apartaba de las ideas occidentales convencionales del progreso, y apuntaba hacia otra concepción de la vida buena, incluyendo una especial atención a la Naturaleza. Si bien, el Buen Vivir no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, tampoco rechaza algunos aportes contemporáneos que parten del saber occidental, en especial aquellas corrientes críticas y contestarias como las que ejemplifica el ambientalismo o feminismo.

Es también un concepto que está dando sus primeros pasos en los marcos normativos nacionales de algunos países, y en la planificación y gestión estatal. Seguidamente se analizan algunos de estos componentes.

EL BUEN VIVIR EN LAS NUEVAS CONSTITUCIONES ANDINAS

Las ideas del Buen Vivir lograron formalizarse en las nuevas constituciones de Bolivia (aprobada en 2009) y Ecuador (2008). Como se adelantó arriba, el concepto está anclado en saberes y sensibilidades de algunos pueblos indígenas. En el caso ecuatoriano, se expresa bajo la idea del *sumak kawsay* en *kichwa*, que ha sido defendido e invocado a lo largo de los últimos años, hasta cristalizar políticamente en el proceso constituyente de 2007 y 2008¹⁰.

En Bolivia, la idea de la “vida buena” también tiene viejos antecedentes, aunque su formulación como *suma qamaña* en *aymara*, es posiblemente mucho más reciente¹¹. De la misma manera, la idea se formalizó en la nueva Constitución de Bolivia, y fue además asociada a otros conceptos análogos que son defendidos desde otras nacionalidades indígenas.

En el caso de la Constitución de Ecuador, esta idea es presentada como un derecho. Integra los “derechos del Buen Vivir”, que también incluyen un amplia variedad de otros derechos (tales como a la alimentación, ambiente sano, agua, comunicación, educación, vivienda, salud, energía, etc.), donde existen correspondencias entre ellos y el *sumak kawsay*. En la formulación ecuatoriana estos derechos no están jerarquizados, y por lo tanto se complementan en un mismo plano. Por lo tanto los derechos del Buen Vivir ocupan la misma jerarquía que esos otros conjuntos de derechos, y a su vez, este conjunto tiene un correlato en una sección dedicada a las responsabilidades.

9 Por una introducción al tema véase ACOSTA, A (2008). “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Debate*, n° 75, pp. 33-47, Quito, Ecuador; y ACOSTA, A & MARTINEZ, E (Comp.) (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. AbyaYala, Quito.

10 Se citan los números de los artículos de cada Constitución.

11 Véanse las precisiones de UZEDA V, A (2009). “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspas-tios*, n° 1. CISO, UMSS, Cochabamba, pp. 33-51.

Seguidamente se indican dos campos principales de acción en un mismo nivel de jerarquía: por un lado el “régimen del Buen Vivir”, y por el otro, el “régimen de desarrollo”. Este último es definido como “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay*” (art. 275). Se postula una directa vinculación entre las estrategias de desarrollo y los derechos; el “Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (art. 275). Este régimen de desarrollo debe atender una planificación participativa, y se expresa en las áreas del trabajo, y de las soberanías alimentaria, económica y energética. En paralelo, el régimen del Buen Vivir incluye las cuestiones de inclusión y equidad (por ejemplo, educación, salud, vivienda, cultura, etc.) y biodiversidad y recursos naturales.

Como la formalización ecuatoriana coloca al Buen Vivir en el plano de los derechos, su satisfacción requiere de cambios sustanciales en las estrategias de desarrollo. De esta manera, las estrategias de “desarrollo” en el uso clásico de la palabra, deben ser rediseñadas de nueva manera para asegurar el Buen Vivir.

En el caso de la nueva Constitución de Bolivia (2009), las referencias al Buen Vivir aparecen en la sección sobre las bases fundamentales del Estado. Allí, al abordarse los principios, valores y fines del Estado (art. 8), se “asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).” En este caso se observa una mayor amplitud cultural, en tanto se postulan concepciones del Buen Vivir de varias tradiciones indígenas además de la aymara, tales como quechua y guaraní.

Estos principios del Buen Vivir se presentan en paralelo, y con la misma jerarquía, que otros principios clásicos, tales como unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, etc. (también incluidos en el artículo 8).

A su vez, estos principios son vinculados directamente con la forma de organización económica del Estado, donde también se apuntan algunos cambios en el camino del desarrollo. En efecto, se sostiene que el “modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el Vivir Bien” (art. 306). Por ejemplo, se postula un ordenamiento económico plural, vinculado a principios como la solidaridad y reciprocidad. Aquí también, el lograr “Vivir Bien en sus múltiples dimensiones”, requiere cambios económicos sustantivos, como atender a la generación de producto social, redistribución justa de la riqueza, industrializar los recursos naturales, etc. (art. 313).

De este breve repaso surgen varias similitudes en la presentación del Buen Vivir en estas constituciones. En los dos casos, la idea del Buen Vivir está directamente vinculada con saberes y tradiciones indígenas. Por lo tanto, hay un esfuerzo deliberado de volver a hacer visibles saberes y concepciones que han estado ocultas y sojuzgadas por largo tiempo. También se busca otro desarrollo, apuntando a un cambio profundo en las economías y en otra postura frente al mercado. El mercado por sí solo no es la solución, tampoco lo es el Estado, de donde el Buen Vivir apunta a relaciones dinámicas y constructivas entre el mercado, la sociedad y el Estado. Se busca construir una sociedad con diversidad de distintos tipos de mercados, para no tener una sociedad mercantilizada. No se quiere una economía

controlada por monopolistas y especuladores, pero tampoco se promueve una visión estatista a ultranza de la economía.

Pero también hay diferencias importantes entre las propuestas boliviana y ecuatoriana. En el caso de Bolivia, el *suma qamaña* y los demás conceptos asociados, son principios ético-morales y no aparecen como derechos, tal como sucede en la Constitución ecuatoriana. Están enfocados en delimitar los marcos para una sociedad que se define como plurinacional. Incluso se puede argumentar que estos principios ético-morales serían una de las fundamentaciones de esa plurinacionalidad, y el Buen Vivir es entonces una condición que puede expresarse de diferente manera en cada una de ellas.

La Constitución de Ecuador, en cambio, el *sumak kawsay* es presentado a dos niveles: como el marco para un conjunto sustantivo de derechos, y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos, no sólo en el Estado, sino en toda la sociedad. Es una formalización de mayor amplitud y más precisa, ya que el *sumak kawsay* aparece dentro del conjunto de derechos y a la vez como contrapeso a un nuevo régimen de desarrollo. En cambio, en el texto constitucional boliviano ese vínculo entre *suma qamaña* y los derechos no es explícito; por ejemplo, no hay una referencia a este concepto en la sección de los derechos fundamentales. A su vez, en el texto boliviano, el *suma qamaña* es claramente presentado como una de las finalidades del Estado. En cambio, en la Constitución ecuatoriana el Buen Vivir aparece en un alto nivel de la jerarquía, y desde éste se derivan muchos derechos.

La dimensión plurinacional es más fuerte en el caso boliviano que en el ecuatoriano. A la inversa, los aspectos ambientales son más sustantivos en la formulación ecuatoriana, donde se reconocen los Derechos de la Naturaleza (arts. 71 a 74), mientras que el texto boliviano es más ambiguo, ya que algunos artículos defienden el mandato del Estado de industrializar los recursos naturales (por ejemplo en el art. 9).

La relación con la Naturaleza es un aspecto clave en la construcción del Buen Vivir. Por esa razón, la propuesta ecuatoriana ofrece muchas más posibilidades al reconocerse que la Naturaleza es sujeto de derechos. Esta es una postura biocéntrica que se basa en una perspectiva ética alternativa, al aceptar valores intrínsecos en el entorno. La Constitución boliviana no ofrece una postura biocéntrica, y sus mandatos de industrialización de los recursos naturales queda atrapado en las ideas clásicas del progreso basadas en la apropiación de la Naturaleza.

EXPRESIONES Y FACETAS DEL BUEN VIVIR

El examen de los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador sirve para ilustrar varios de los aspectos actualmente en consideración en la construcción del Buen Vivir. Un punto clave que resulta de esa experiencia es que el Buen Vivir representa una alternativa al desarrollo, y por lo tanto expresa una de las respuestas posibles a las críticas sustanciales del postdesarrollo. Eso se refleja en aportes diversos, que van desde el cuestionamiento a las visiones cartesianas sobre el mundo por Dávalos¹², o al rechazo al desarrollo conven-

12 DÁVALOS, P (2008). *Reflexiones sobre el sumk kawsay (buen vivir) y las teorías del desarrollo*. ALAI, Quito, Agosto 5. Disponible en: <http://alainet.org/active/25617>

cional desde la mirada indígena por Huanacuni Mamani.¹³ De esta manera, el Buen Vivir no sería un conjunto de “desarrollo alternativos”, sino que una exploración de alternativas a la idea misma del desarrollo, sus expresiones en la gestión y política, su institucionalidad y sus discursos de legitimación.

El Buen Vivir recupera la idea de una buena vida, del bienestar en un sentido más amplio, trascendiendo las limitaciones del consumo material, y recuperando los aspectos afectivos y espirituales. Esta dimensión se expresa en subrayar la “plenitud de la vida” (según la analista aymara Choque¹⁴), y en la austeridad y el rechazo de vivir “mejor” a costa de otros (a juicio de Albó¹⁵). También se incorporan algunas ideas clásicas, tales como asegurar que las “libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan”¹⁶.

Además de estos y otros aspectos comunes, el Buen Vivir tiene especificidades culturales propias. Es así que encontramos el *sumak kawsay* que es propio de la cultura *kichwa*, de su historia y de su contexto ecológico; lo mismo sucede con el *suma qamaña*, que es una elaboración ajustada a la circunstancia de los aymara de Bolivia. Estas y otras formulaciones poseen sus particularidades propias, y si bien se comparten elementos comunes entre todas ellas, cada una de ellas refleja sus propias circunstancias históricas, sociales y ambientales.

Para ilustrar este punto es apropiado repasar algunos aspectos.¹⁷ En el caso del *suma qamaña*, uno de sus proponentes más visibles es el intelectual aymara Simón Yampara¹⁸. Sus aportes, entre otros puntos, concibe el *suma qamaña* como un amplio bienestar basado en una armonía entre las dimensiones material y espiritual, y que en buena medida depende de un contexto comunitario y ambiental, representado en el *ayllu* andino.

A su vez, el *sumak kawsay* ecuatoriano, según uno de los líderes históricos del movimiento indígena ecuatoriano, Luis Macas, se corresponde entre varios aspectos, con el espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la Naturaleza, responsabilidad social y consenso¹⁹.

También se invoca el *ñande reko* de los guaraníes, cuya acepción más rigurosa invoca a un modo de ser. Bajo ese concepto se incluyen diversas virtudes de la buena vida, tales como la libertad y la felicidad, y que están orientadas a la búsqueda de la “tierra sin mal”. Se

13 HUANACUNI MAMANI, F (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir*. Convenio A. Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAO, La Paz.

14 CHOQUE Q, ME (2006). *La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Tamaña (Vivir Bien)*. International Expert Group Meeting on the Millennium Development Goals, Indigenous Participation and Good Governance. United Nations, New York.

15 ALBO, X (2009). “Suma tamaña = el buen convivir”. *Revista Obets*, n°. 4. Alicante, pp. 25-40.

16 RAMIREZ, GR (2010). “Socialismo del *sumak kawsay* o bio-socialismo republicano”, in: VV. AA (2010). *Los nuevos retos de América Latina – Socialismo y *sumak kawsay**, SENPLADES, Quito.

17 La caracterización del Buen Vivir como plataforma política intercultural se basa en GUDYNAS, E (2011). *Op. cit.*

18 Por ejemplo, YAMPARA, S (2001). “Viaje del Jaqi a la Qamañan. El hombre en el Vivir Bien”, in: MEDINA, J (Comp.,) (2001). *La comprensión indígena de la Buena Vida*. GTZ y Federación Asociación Municipales de Bolivia, La Paz., pp. 45-50.

19 Por una formulación reciente ver MACAS, L (2011). “El *sumak kawsay*”, in: VV. AA (2011). *Colonialismos del siglo XXI*. Icaria y Entre Pueblos, Barcelona, pp. 139-156.

pueden seguir sumando otros conceptos similares desde otros saberes indígenas a los que se comentaron arriba, como puede ser el *küme morgen* de los mapuches de Chile, las ideas de la buena vida de los *achuar* (Amazonía ecuatoriana), los *kunas* (Panamá), y así sucesivamente se pueden sumar otras concepciones.

Queda en claro, por lo tanto, que el Buen Vivir es un concepto plural (podría hablarse de “buenos vivires” o mejor sería decir “buenos convivires”), donde por ejemplo el *sumak kawsay* no es idéntico al *ñande reko*, ya que éstos y los demás, tienen especificidades propias de cada cultura. El Buen Vivir no puede ser reducido al *sumak kawsay* o al *suma qamaña* de los Andes, sino que ideas similares se encuentran en distintas culturas indígenas, y también en algunas criollas, o como resultado de hibridaciones contemporáneas recientes. Es más, como se mencionó antes, el *suma qamaña* de Bolivia parece ser una formulación reciente de un grupo de intelectuales aymara. Esto no implica un aspecto negativo para el Buen Vivir desde nuestra perspectiva, y por el contrario es una de sus facetas positivas, ya que expresa el dinamismo propio de un concepto en construcción, donde interactúan saberes tradicionales con nuevas miradas, las cuales permiten redefinir identidades hacia el futuro.

Esto permite despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, al despreciarlo como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista. Al contrario, el Buen Vivir expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la Naturaleza.

El Buen Vivir también recibe aportes de algunas tradiciones occidentales que han cuestionado distintos presupuestos de la modernidad dominante. Entre ellas se encuentran posturas éticas alternativas, donde se reconocen los Derechos de la Naturaleza, los aportes del feminismo como reacción a la dominación de base patriarcal, las nuevas conceptualizaciones en áreas como la justicia y el bienestar humano y muchas de las críticas al desarrollo.

En efecto, el desarrollismo convencional también recibió una crítica sustantiva desde “dentro” del saber occidental. Muchas de esas corrientes heterodoxas fueron marginalizadas, y en algunos casos combatidas desde los saberes convencionales (como por ejemplo, la defensa del biocentrismo desde la “ecología profunda”, de Arne Naess). Algunos de los análisis sobre el Buen Vivir incluso lo presentan como una re-elaboración del socialismo clásico, con un toque de republicanismo²⁰.

Se puede retrucar que esta diversidad hace que el concepto de Buen Vivir se vuelva demasiado difuso, y que la solución radicar en encontrar una versión “verdadera” u “objetiva”. Unos podrían considerar que ese “verdadero” Buen Vivir es el *suma qamaña*, mientras que otros lo ven como una reforma sustantiva de la izquierda socialista. Pero este intento deja en evidencia las dificultades en pretender que existe una sola definición, o que sea posible acordar una versión esencialista, una “receta”, del Buen Vivir. Sea por sus ventajas como desventajas, el Buen Vivir es un concepto plural, tanto por su matriz cultural, como por la necesidad de ajustarse a diferentes marcos ambientales.

20 RAMIREZ G, R (2010). *Op. cit.*

De esta manera se arriba a otra particularidad del Buen Vivir: es un espacio de encuentro de diferentes culturas, tanto aquella del *sumak kawsay* como las de feministas o biocéntricos. No es un mero ejercicio multicultural o de yuxtaposición de culturas, sino que es un encuentro intercultural, entendiendo que existe un plano de igualdad entre distintas culturas, pero que a la vez opera un decolonialidad en admitir la superioridad de los saberes europeos.

Siguiendo este razonamiento, el Buen Vivir puede ser entendido como una plataforma de encuentro de diferentes maneras de entender el mundo, y nuestro papel en éste. En otras palabras, es una plataforma para el debate político sobre las alternativas al desarrollo, donde si bien existe una diversidad y superposición de distintas posturas, de todos modos hay elementos críticos en común. Entre ellos destacamos otra relación con la Naturaleza, la descolonización de los saberes, otra ética para reconocer y asignar valores, el abandono de las pretensiones de instrumentalización y manipulación del entorno. Este espacio político discurre con un talante de encuentro, diálogo e interacciones entre diferentes saberes y afectos, y que de esa manera configuran comunidades ampliadas. Entendemos que es una plataforma política, entendiendo la “política” en su sentido más amplio, como el debate público que realizan sujetos sobre el bien común, buscando trascender lo que venía siendo descrito como desarrollo.

EL CUESTIONAMIENTO A LA MODERNIDAD

Es importante advertir que este amplio conjunto de alternativas, sea aquellas originadas en saberes indígenas, como el *sumak kawsay*, o las que cuestionaban desde dentro al saber occidental, como la ecología profunda, de una manera u otra están poniendo en discusión varios de los cimientos de la Modernidad de origen europeo. En efecto, la crítica al desarrollo convencional y la búsqueda de alternativas pone en entredicho posturas tradicionales, tales como las que conciben a la Naturaleza a ser dominada y manipulada por el ser humano, o la fe en el progreso material. Estas y otras ideas, en sus formulaciones actuales tienen un origen en el renacimiento, en posiciones como las de Francis Bacon o René Descartes. El mandato baconiano de una ciencia que “torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos...”²¹, se ha convertido en uno de los cimientos ideológicos del desarrollismo contemporáneo.

Por lo tanto, cuando el Buen Vivir cuestiona radicalmente las bases conceptuales del desarrollismo actual, simultáneamente pone en entredicho la Modernidad de origen europeo. No son suficientes las reformas o ajustes al programa baconiano – cartesiano. Los “desarrollos alternativos” enfrentan limitaciones concretas en sus capacidades para resolver las problemáticas contemporáneas. Estas críticas determinan que el Buen Vivir, desde su pluralidad, represente exploraciones para ir más allá de las ideas de desarrollo propias de la Modernidad. Esto refuerza aquí la importancia de los saberes y sensibilidades indígenas, ya que esa pluriculturalidad ofrece mejores posibilidades en poder salir del espacio de lo moderno.

21 Citado en ARROJO, P (2010). “El reto ético de la crisis global del agua”, in: ACOSTA, A & MARTÍNEZ, E (Comp.) (2010). *Agua – Un Derecho Humano fundamental*. Abya – Yala, Quito, pp. 281-328.

Uno de los terrenos concretos de estas tensiones tiene lugar alrededor del extractivismo, la apropiación intensa y masiva de recursos naturales, con altos impactos sociales y ambientales. Ese estilo de desarrollo (que incluye la minería, petróleo y monocultivos), se está expandiendo en casi toda América del Sur, y en muchos casos bajo el empuje de los gobiernos progresistas. Las reacciones ciudadanas y el debate alrededor de esos emprendimientos con frecuencia expresan el reclamo por adentrarse en un sendero del Buen Vivir, frente a los efectos negativos que ocasionan esas actividades.

En este campo, las tensiones no son sólo instrumentales, tales como el manejo de la contaminación petrolera o minera, sino que es una disputa en las formas de entender el desarrollo y de buscar alternativas. Un buen ejemplo lo constituye el *Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013* del Ecuador²². Debe ser bienvenida la presentación de un plan, y que éste no se organice bajo la idea convencional del desarrollo, sino que apunte al Buen Vivir como meta, incluyendo propósitos como poder remontar la dependencia del extractivismo actual. Pero el problema es que al elaborar las mediaciones concretas, el plan vuelve a caer en instrumentos y procesos similares al desarrollo convencional, incluyendo mantener el extractivismo (como medio de acumular recursos para luego poder trascenderlo). Se genera así una contradicción inevitable, en tanto se busca una alternativa al extractivismo pero se acepta más extractivismo como intento para alcanzarla.

UNA PLATAFORMA COMPARTIDA PARA UN CONCEPTO EN CONSTRUCCIÓN

Finalicemos reconociendo que en el mundo actual se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de vida dominante. Sus límites políticos, económicos, sociales y ambientales, se vuelven evidentes. La discusión debería dejar de centrarse en la validez de esas advertencias, para pasar a abordar la ponderación de las alternativas de salida.

Bajo ese grave contexto, el Buen Vivir, emerge desde sociedades marginadas históricamente, y se proyecta como una plataforma para discutir alternativas conceptuales, pero también respuestas concretas urgentes, a los problemas que el desarrollismo actual no resuelve. Es tanto una crítica al desarrollismo como un ensayo de alternativas. Estas por un lado atienden aspectos asuntos conceptuales, por ejemplo el debate sobre una nueva economía, pero también ofrece soluciones frente a situaciones específicas, como puede ser el cambio climático.

El crecimiento material no es la única vía a la que debería darse necesariamente prioridad. A escala global, la concepción del crecimiento basado en inagotables recursos naturales y en un mercado capaz de absorber todo lo producido, no ha conducido ni va a conducir a las metas que promete del desarrollismo. Entretanto, ese recorrido está generando serios problemas sociales, como comunidades desplazadas o pobreza persistente, y un creciente deterioro ambiental, tanto a escalas locales (como sucede con la deforestación o erosión de suelos), como a escala planetaria (expresada en el cambio climático). El Buen Vivir se ha convertido en un fértil campo de construcción y análisis que permite abordar esta complejidad. Tampoco son sólo ejemplos de posibilidades, sino que su inclusión en las

22 SENPLADES. (2009). *Plan nacional para el Buen Vivir, 2009-2013*. SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación), Quito.

nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador obliga a precisar los medios y procedimientos para avanzar en el Buen Vivir.

Con el Buen Vivir se ha renovado la crítica al desarrollo, pero se ha ido mucho más allá, ya que se quiere superar la idea convencional del progreso (en su deriva productivista) y del desarrollo (en tanto dirección única y lineal). Es por esto que este proceso de elaboración de propuestas, siempre que sean asumidas activamente por la sociedad y no se circunscriban a unos cuantos textos académicos, permiten proyectarse con fuerza en los debates que se desarrollan en el mundo.

Este concepto plural, en construcción, que cierra la puerta a las recetas y manuales, así como a los dogmatismos y a los comisarios políticos, es una plataforma de debate político en el camino de crear una libertad sustantiva y efectiva para todos y todas.



**en vivir ma Kawsay:
A orte contra e em nico del roceso andino**

Harmonious Coexistence, Sumak Kawsay: A Counter-Hegemonic
Contribution from the Andean Process

Francisco HIDALGO FLOR

Universidad Central del Ecuador, CINDES, Ecuador.

RESUMEN

Este ensayo se propone mirar las evoluciones sociales y políticas de la región andina, inscritas en las demandas por procesos constituyentes y la elaboración de nuevas constituciones en Ecuador y Bolivia, uno de cuyos aportes profundos está en que ambas recuperan el concepto, de los pueblos indígenas quechuas, del *Sumak Kawsay*, y a partir de ello, la formulación del Buen Vivir, como horizonte de transformación, representando un aporte concreto en la lucha contrahegemónica, en la primera década del siglo XXI.

Palabras clave: Buen vivir, contrahegemonía, Gramsci, Proceso político.

ABSTRACT

This essay proposes to look at social and political evolutions in the Andean region related to demands for constitutional processes and the drawing up of new constitutions in Ecuador and Bolivia. One of the most profound contributions these two countries make to this process is recovery of the *Sumak Kawsay* concept belonging to the uechua indigenous peoples, and based on this, the formulation of Harmonious Coexistence as a horizon for transformation. This concept represents a concrete contribution to the counter-hegemonic struggle in the first decade of the XXIst century.

Key words: Harmonious co-existence, *Sumak Kawsay*, counter-hegemony, Gramsci, political process.

INTRODUCCIÓN

Ante la invitación de la dirección de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* a presentar un artículo para un número especial dedicado a la cuestión de *Contrahegemonía*, he escogido el tema de los procesos constituyentes que vivieron Ecuador y Bolivia en la primera década del siglo XXI, y he puesto énfasis en la construcción del concepto de *Buen Vivir* en las nuevas constituciones que emergieron de allí.

Considero que allí se encuentran ejemplos importantes, con enseñanzas positivas y negativas, de la decisión de los pueblos por ir definiendo nuevos rumbos, ante la crisis capitalista que se expande a nivel mundial.

Acontecimientos recientes, notables y casi impensables hace pocos años, como las multitudinarias movilizaciones sociales en Tunes, Egipto, y casi todo el llamado medio oriente, en el primer trimestre del 2011, que provocaron la caída de dictaduras derechistas, como la de Mubarak, en las cuales se escucharon demandas por democracia y procesos constituyentes; mas reciente las “acampadas” del movimiento de “indignados” tanto en España como en Grecia, en el segundo trimestre del 2011, exigiendo “democracia real, ya”, rechazando los programas de ajuste, que ahora intenta aplicar el FMI en Europa, considero que dan validez al propósito de destacar la experiencia de la región andina, en la América del Sur, como un esfuerzo contrahegemónico, que aporta a la región y a todo el mundo.

Cuando los editores del *Diccionario del Pensamiento Alternativo*¹, me pidieron presentar una definición de contrahegemonía, destaque los siguientes elementos, aspirando recuperar teorías gramscianas sobre hegemonía², a saber: conciencia política autónoma en las diversas clases populares; paso de los intereses particulares hacia un interés general y bloque social alternativo; superación de la perspectiva economicista y uniclasista en el proyecto político; incorporar perspectiva intercultural; añadiendo, que la construcción de la contrahegemonía implica la articulación entre movimientos sociales, intelectualidad crítica y proceso político.

Algunos de estos elementos están presentes en el recorrido del concepto de *Sumak Kawsay*, *Buen Vivir*, que surge dentro de ciertas comunidades indígenas en procesos de resistencia y autonomía, que luego es sintetizado por una intelectualidad indígena, en el contexto de un movimiento social en auge y con propuestas vanguardistas, retomada por las corrientes de pensamiento alternativo, en el debate sobre modelo económico y desarrollo, en el caso ecuatoriano, y de modelo político, en el caso boliviano, y finalmente reelaborada en los procesos constituyentes en 2008 y 2009.

PROCESOS POLÍTICOS Y AFIRMACIÓN DE SUJETOS SOCIALES

La región andina ha atravesado, en algo más de una década, una etapa de amplia participación social que, denominada de procesos constituyentes, Venezuela (1999), Ecuador

1 BIAGNINI, H & ROIG, A (Directores) (2008). *Diccionario del Pensamiento alternativo*. Biblos, Universidad Nacional de LANUS, Buenos Aires. Ver el portal en Internet del Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Argentina.

2 GRAMSCI, A (2004) *Cuadernos de la Cárcel*. C, 8; notas: 21 y 52. Era, Buap, México.

(2008), Bolivia (2009), antes Colombia (1991), se propone “refundar el país”³, y formular propuestas innovadoras para los cambios anhelados por el conjunto de la sociedad.

La novedad en el caso de Ecuador y Bolivia, es que dichos procesos constituyentes se tornan en “el caldo de cultivo” que permite definir, y aprobar en el texto de las cartas políticas, una nueva visión de una sociedad futura, precisamente el Buen Vivir – *Sumak Kawsay*, que cuestiona la matriz ideológica de progreso y desarrollo, que determinó un discurso hegemónico, propio de la expansión capitalista hacia las periferias, denominadas “subdesarrolladas”, o del “tercer mundo”, luego de la posguerra de los años 50 del siglo XX.

Y ese “caldo de cultivo” es una voluntad política en amplios sectores sociales de participación directa, de romper los límites de la representación dada, y democratizarla, hacia el conjunto de la población, bajo el principio de que “la soberanía radica en el pueblo”, y la afirmación de que los gobernantes son mandatarios, pero el mandante es el pueblo, que construye la agenda del proyecto social, económico y político.

La Constitución ecuatoriana declara: “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”, y define que “el régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio – culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*”⁴.

La Constitución boliviana dice: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble)”⁵.

Aquí está una de las claves que posibilita condensar un recorrido contrahegemónico, su concreción en un momento de ruptura, que demanda un salto hacia adelante, dejando atrás los ámbitos discursivos hegemónicos, y abriendo horizontes hacia nuevos paradigmas.

En el caso ecuatoriano se trata de un proceso que abarca alrededor de dos décadas, y probablemente sus raíces pueden extenderse hasta los momentos fundacionales de la República; tiene su punto de partida en el año 1990, cuando se afirma el movimiento social indígena, con el levantamiento de Junio, y por primera vez presenta al conjunto del país su demanda por el reconocimiento de la plurinacionalidad e multiculturalidad.

Plantea la ruptura con el pensamiento dominante uninacional y unicultural, y empieza la crítica al colonialismo.

Atraviesa por una etapa de crisis orgánica entre 1998 y 2006, que cuestiona al modelo neoliberal, al estado oligárquico y la dependencia regional, que se evidencia en una profunda inestabilidad política, deterioro de la base económica y una oleada de emigración.

3 El lema de *Alianza País* y su candidato Rafael Correa refiere al proceso electoral de 2006, que abre una etapa política distinta en el Ecuador.

4 *Constitución de la República del Ecuador* (2008). Preámbulo, título VII, “Régimen del buen vivir”.

5 *Ibid.*, Artículo, 8.

Desde los movimientos sociales se afirman los discursos étnicos, feministas, ecologistas; desde los círculos de pensamiento crítico se abre un debate de alternativas al modelo de desarrollo; los partidos político pierden legitimidad y se afirman las demandas por participación y emerge un discurso ciudadano.

Estas tendencias encuentran un cauce común en el proceso constituyente, que es la afirmación de participación política directa de los diversos sectores sociales, rompiendo los cauces dados de la institucionalidad a través de partidos políticos y formas de representación controladas.

SUMAK KAWSAY: RESISTENCIA Y SINTESIS DESDE LOS PUEBLOS INDIGENAS.

La propuesta del *Sumak Kawsay* empieza a ser sistematizada en los pueblos *kichwas* del Pastaza a finales de la década del 90, como una propuesta para organizar su plan de vida y el manejo de su territorio, desde su propia cosmovisión.

El surgimiento de esta propuesta en esta región de la amazonía ecuatoriana, se debe a la confluencia de tres factores fundamentales: (i) es la “última frontera” amazónica, es decir es un espacio fuertemente controlado por los indígenas (el 90% del territorio de la provincia de Pastaza), debido a que la colonización fue tardía, no se estructuró un sistema de haciendas sólido para someter a los indios, la apertura de la vía Baños-Puyo es reciente, los indígenas tuvieron una táctica exitosa para negociar el acceso a esas tierras y la zona de frontera con el Perú (margen de 20 Km) favoreció esa conservación; (ii) estos pueblos tienen una fuerte intelectualidad propia con capacidad de sistematizar y traducir al mundo occidental su pensamiento, lo cual les ha dado una fuerte capacidad de influencia en el movimiento indígena y en el país; (iii) han conservado un sistema de manejo del territorio (manejo de microcuencas, zonificación, organización del trabajo), que lograron convertirlo en una propuesta de manejo⁶.

En ese proceso de síntesis la intelectualidad indígena difunde a inicios de la década una primera traducción: “en la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo; es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub – desarrollo y desarrollo”⁷.

Lo que existe, explican líderes e intelectuales indígenas, es una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consisten en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el *buen vivir*, que se define también como *vida armónica*, que en idiomas como el *runa shimi* (*quichua*) se define como el “*allí kausai*” o *sumac kausai*.

Esta filosofía de vida de los pueblos y nacionalidades indígenas, en este caso los quechuas de la amazonía, involucra a otros conceptos relacionados como *mitsui*, *allí kausai*.

Es el debate sobre el control y manejo de recursos naturales en territorios indígenas, que permite aflorar otras características de estos conceptos, así otra autora indica la íntima

6 GALO, R (2011). *Apuntes al debate de Buen Vivir Rural*. Mimeografiado, Ecuador.

7 VITERI, C (2000). *Visión indígena del desarrollo en la amazonía*, in: www.indigenas.bioetica.org.

relación entre *Sumak Kawsa* y *Sumak Allpa*; este postulado puede traducirse como *tierra sin mal*, “es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado – dinámico del territorio y los recursos naturales”⁸.

A su vez *Mutsui* se entiende como la carencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola sin cuyo sustento resulta inconcebible la soberanía alimentaria; está relacionada a las falencias relacionadas a la posesión y el manejo de la biodiversidad agrícola, al conocimiento sobre tipos de suelos, la ausencia de una actitud de prevención y visión de largo plazo.

Este primer momento de síntesis, que proviene de la afirmación del movimiento indígena como sujeto político, con una propuesta propia, recalca que “en la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas... lo que existe es una visión de buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el *sumak kawsay* (*buen vivir*) y el *alli kawsay* (*vida armónica / plena*)”⁹.

Sin embargo, cabe registrar que para el momento pre-constituyente, las principales propuestas que movilizan a los movimientos indígenas, son las referidas a plurinacionalidad y territorialidad, orientadas a la disputa sobre recursos naturales y afirmación de participación directa en los niveles locales y regionales del poder político.

Como bien lo ha recalcado José M. Tortosa: “La idea del *sumak kawsay* o *suma qamaña* nace de la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional... la idea proviene del vocabulario de los pueblos otrora totalmente marginados”¹⁰.

DEBATES SOBRE PROPUESTAS ALTERNATIVAS Y ECONOMÍA POLÍTICA ECOLÓGICA

Este acumulado de los pueblos y nacionalidades indígenas va a tener un encuentro con el debate crítico sobre el desarrollo y propuestas alternativas al neoliberalismo, que, en el caso ecuatoriano va a marcar una reelaboración desde la economía política ecológica.

Se despliega un debate no solo frente al modelo neoliberal y el pensamiento único, aborda también, la crítica a los postulados de la modernidad, la relación estado–mercado, la imposición dominante sobre eficiencia y productividad, impugna a la herencia positivista desplegada en el pensamiento económico y social.

El reconocimiento de crisis ambiental y crisis de empleo, apoya la crítica sobre la perspectiva hegemónica de desarrollo y progreso.

8 SYLVA, E (2003). *Mushuk Allpa: la experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Comunidec, Amazanga, Ecuador.

9 VITERI, C (2000). *Op. cit.*

10 TORTOSA, JM (2011). *Maldesarrollo y malvivir: pobreza y desarrollo a escala mundial*. Abya Yala, Ecuador.

Se afirma una visión heterodoxa, que critica los postulados de un crecimiento material sin fin, del mercado como ordenador de la producción, de una ciencia económica reducida a fines y medios¹¹.

En su lugar se plantea una perspectiva orientada a dar cuenta de las necesidades del conjunto de la población y las colectividades, la construcción de sociedades sustentadas en la promoción de las capacidades sociales, sobre la base de relaciones de producción de intercambio y cooperación que propicien la suficiencia y la solidaridad.

Se afirman postulados de la economía del trabajo, que recuerda que el trabajo es la base de la economía, de allí deviene la necesidad del reconocimiento en igualdad de condiciones de todas las formas de trabajo, productivo y reproductivo¹²; eso implica conceptos de igualdad de género, derechos reproductivos en el espacio laboral, lo que lleva a reconocer la importancia de los planteamientos de la economía del cuidado¹³, reconociendo instrumentos no mercantiles que puedan mejorar condiciones de vida.

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente, sino además de la defensa de la vida contra esquemas de organización de la producción depredatorios del ser humano y de la naturaleza.

Se propone una relación dinámica entre estado, mercado y sociedad, los mercados requieren una reconceptualización política, que conduzca a regulaciones adecuadas, con unos conceptos que los reconozcan como espacios de intercambio de bienes y servicios en función de la sociedad y no sólo del capital.

En estas visiones alternativas, en contraposición con el modelo hegemónico, se trata de recuperar lo público, lo gratuito, la diversidad y lo universal.

Retoma las propuestas redistributivas, de la riqueza y de la propiedad, bajo el postulado de transformar a la equidad socioeconómica en sostén del aparato productivo, que permita la transferencia de excedentes hacia las economías populares y el desarrollo local, encadenamientos productivos e integración del conjunto de la economía.

Un aspecto sustancial en la afirmación de estas propuestas alternativas, va a ser el debate sobre desarrollo y ambiente; la crítica a los discursos del “capital natural” y del “desarrollo sostenible”, reconociendo los desafíos que plantea la crisis ambiental, cada vez más evidente, añade un nuevo elemento, que es la superación del discurso del desarrollo, ya no solo desde la perspectiva anti-neoliberal, sino al conjunto del modelo capitalista, especialmente en su ángulo depredador de los ecosistemas, y de las condiciones de vida de los seres humanos.

SÍNTESIS CONSTITUYENTE: BUEN VIVIR, DERECHOS DE LA NATURALEZA Y EQUIDADES

Los encuentros entre la filosofía de vida de los pueblos *quechuas*, expresada en el *Sumak Kawsay*, con las propuestas alternativas desde la economía política ecológica, así como

11 HINKELAMMERT, F (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, Costa Rica.

12 CORAGGIO, JL (1998). *Economía urbana: la perspectiva popular*. ILDIS – FLACSO, Ecuador.

13 LEÓN, M (2009). “Cambiar la economía para cambiar la vida”, in: *El Buen Vivir, una vía para el desarrollo*. Abya Yala, Ecuador.

las demandas sociales por participación y ciudadanía, añadiendo la reivindicación de los tradicionales proyectos socialistas, si bien se habían reañosado en varios momentos políticos, en los primeros años del siglo XXI, será en los debates en torno a la nueva constitución, 2007–2008, y la búsqueda de una propuesta nacional marcada por el post – neoliberalismo y superación de la vieja república oligárquica, que encontrarán un momento de síntesis y reelaboración, en lo que algunos autores han llamado el “buen vivir constituyente”¹⁴.

Esa trayectoria del *sumak kawsay* hacia el buen vivir, es mirada de la siguiente manera por el intelectual ecuatoriano Galo Ramón: “La propuesta *kichwa* amazónica, *Sumak Kawsay*, dirigida en primer momento a su propia realidad, por acción de los intelectuales mestizos de izquierda, en medio de la crisis de paradigmas teóricos sobre el desarrollo, y en la coyuntura de construcción de la nueva Constitución, saltó de una propuesta indígena, a una propuesta nacional, que se incorporó en la Constitución, para ser traducida como “*Buen Vivir*”¹⁵.

De allí resulta la elaboración de un concepto de Buen Vivir articulado con derechos de la naturaleza, aspectos de equidades diversas: sociales, étnicas, de género; ciudadanía, y las demandas históricas de los movimientos indígenas respecto de plurinacionalidad e interculturalidad.

La definición de los derechos de la naturaleza, formulación pionera a nivel mundial, significa “alentar su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho... implica la liberación de la naturaleza de la condición de simple objeto de propiedad y exige un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos”¹⁶.

Esta concepción plantea el propósito de “organizar la sociedad y la economía preservando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta”¹⁷.

El sentido de la propuesta Buen Vivir–Derechos de la Naturaleza es que los fines económicos estén subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la calidad de vida de las personas y colectividades.

El discurso contrahegemónico que emana del proceso constituyente se complementa con las formulaciones respecto de economía social y solidaria, construcción de equidades, y las propuestas respecto de plurinacionalidad.

Al hablar de economía social y solidaria se busca una economía distinta a la actual, que recupere como valor básico la solidaridad, y relativice indicadores como la eficiencia y productividad en sí, como fin, separada de las repercusiones sociales, de las dinámicas concentradoras de capital y de recursos.

14 CORTEZ, D (2010)). “Genealogía del buen vivir en la nueva constitución ecuatoriana”, In: *Memorias del VIII Congreso de Filosofía Intercultural*, Alemania.

15 GALO, R (2011). *Op. cit.*

16 ACOSTA, A (2010). *El Buen Vivir en el camino del post – desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. FES- ILDIS, Ecuador, p. 17.

17 *Ibid.*, p. 19.

En ese sentido el eje de esta economía es la generación de trabajo, fortalecerlo y dignificarlo, planteando el reconocimiento en igualdad de condiciones de todas las formas, productivas y reproductivas, donde el sentido está en garantizar condiciones de vida, y no simplemente producir.

De allí deviene la necesidad de generar procesos de redistribución orientados a garantizar condiciones de equidad: de clase, género, étnica y de ciudadanía; empezando por afectar las estructuras dadas en torno a los recursos naturales, como tierra y agua, así como la democratización en el acceso a los recursos económicos, como los créditos, avanzando a los que se ha denominado “nueva arquitectura financiera”, donde este tipo de servicios sean de orden público.

Este discurso del Buen Vivir se completa con las propuestas de plurinacionalidad e interculturalidad, que implica desde la declaración de idiomas oficiales al kichwa y shuar, recalcando la necesidad de verlos en relaciones de interculturalidad, de allí el planteamiento de fortalecer la educación intercultural bilingüe, y el reconocimiento de la justicia indígena.

Se reconoce los territorios de los pueblos indígenas, cuya propiedad es imprescriptible, el derecho a administrar áreas protegidas que se encuentren en territorios ancestrales, y el derecho a crear y fusionar circunscripciones indígenas.

FASE POSTCONSTITUYENTE Y NUEVOS DESAFÍOS

Los importantes avances, alcanzados en la construcción de los contenidos del Buen Vivir y el proceso político que lo afirma como propuesta “para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en el país y en el mundo”¹⁸, tiene validez no solo para Ecuador o Bolivia, o la región andina, sino incluso para los debates sobre propuestas alternativas en diversas regiones en el mundo, como las movilizaciones y debates de los pueblos y países árabes, o los pueblos y países europeos.

Existen varios ámbitos en los cuales se desenvuelve el devenir del buen vivir, y su afirmación como propuesta contrahegemónica: por un lado la expansión y profundización del debate en diversas regiones, y, por otro lado, los debates propios de los procesos sociales y políticos en Ecuador y Bolivia.

Aquí sugiero diferencias entre los procesos ecuatoriano y boliviano, mientras el primero fue fuerte en la discusión y definición de régimen de desarrollo y logro articular un discurso integrador alrededor del buen vivir, el otro fue fuerte en un debate sobre régimen político, sujetos sociales, alrededor de plurinacionalidad.

En Ecuador, si bien existe la referencialidad a las propuestas de los movimientos indígenas, estos se encuentran casi ausentes en la instancia política de gobierno, tanto en el partido en el poder, *Alianza País*, conformado alrededor de los procesos electorales, como en los equipos ministeriales, marcados más bien por equipos tecnocráticos; en Bolivia los movimientos indígenas están presentes y son protagonistas en las instancias políticas, tanto

18 *Ibidem*.

en el partido gobernante, como el MAS y sus aliados, y en la presencia directa en equipos ministeriales.

La herencia caudillista de la tradición política ecuatoriana, tan presente a lo largo del siglo XX, como el debate débil sobre democracia, representatividad, participación directa, van a pesar mucho al momento de decantar la vía política luego del proceso constituyente.

El posneoliberalismo por sí solo, reducido a la crítica tecnocrática y orientado al unilateral “retorno del estado”, queda atrapado en la lógica desarrollista, como vía económica, y en un cesarismo, como modelo político, proclive a la estadolatría.

En los escenarios postconstituyentes identifiqué los siguientes temas como los ejes de un debate, sobre el futuro del buen vivir, y esbozo algunos de los aspectos en discusión:

Tendencia desarrollista y sentido profundo del buen vivir: las tendencias desarrollistas proponen estrategias de modernización en el mas puro patrón capitalista, dotar a las inversiones de contornos adecuados, vías de comunicación, energía, probablemente las modificaciones se refieren a normar las relaciones laborales alrededor de la legislación nacional y controles estatales respecto de la expatriación de utilidades.

Las tendencias de la economía política ecológica ponen el acento en el cambio de patrón de acumulación y de modelo de desarrollo, superar los patrones primarios exportadores, donde los temas de minería y petróleo son cardinales, y avanzar hacia modelos de equidad y sustentabilidad.

Relación estado y sociedad civil: las tendencias estatistas conciben una sociedad civil subordinada a la estrategia gubernamental, bajo el principio de “fortalecer el proceso político”, desde esa visión la sociedad civil carece de agenda propia y solo cumple la función de “correa de transmisión”, a cuyo cobijo retornan las viejas taras del clientelismo y caudillismo local.

Las tendencias que recalcan la trascendencia de la sociedad civil, defienden los espacios de derechos y la autonomía para que movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales e intelectualidad puedan demandar a los gobernantes, así estos sean “amigos”, el cumplimiento de los pactos sociales y políticos, que por lo general contemplaron las demandas populares, su cumplimiento.

Esto es de mayor relevancia si ese pacto entre gobernantes y gobernados se basa en una Constitución que contiene un proyecto transformador.

Ciudadanía, participación y Cesarismo: uno de los pilares del proceso social y político ecuatoriano fue el reconocimiento de las demandas de participación profunda, con capacidad y posibilidad de decisión y ciudadanía (“somos ciudadanos, podemos y debemos participar, podemos y debemos demandar al estado, si este violenta e incumple con los derechos”).

El hiperpresidencialismo plantea que es el líder quién tiene la clarividencia para decirnos qué está bien y qué está mal; aquí se asemeja a lo que Gramsci describió como “cesarismo”¹⁹.

19 Al hablar de vía cesarista recuerdo la definición de Gramsci: “Solución arbitral, confiada a una personalidad “heroica” y representativa, en una situación histórico – política de equilibrio de fuerzas (...) puede haber un cesarismo progresivo o regresivo”, Cfr. GRAMSCI, A (2004). *Op. cit.*, C, 9; nota 133.

Movimiento indígena, plurinacionalidad y estado nación: un aspecto crucial es la cuestión del movimiento indígena y sus demandas de plurinacionalidad e interculturalidad, junto a la demanda de territorios y derecho a la autonomía, esto choca frontalmente con los modelos extractivistas y de estado nación.

Es una contradicción dura, mas si se habla de buen vivir, pues es un concepto cuyas fuentes están precisamente en los modos de vida y filosofía de los pueblos y nacionalidades indígenas.

He aquí un contrasentido, que se va presentando en el proceso ecuatoriano, donde pareciera que vuelve la vieja concepción de estado-nación, hablar de avanzar hacia un desarrollo ajustado a las concepciones del buen vivir y a la par marginar a los movimientos indígenas por levantar su agenda de autonomías y plurinacionalidad, bajo el nombre de preservar la soberanía nacional.



Antonio Gramsci a Torino (1911-1922)

Antonio Gramsci in Turin (1911-1922)

Gesualdo MAFFIA

ipartimen to di Studi Politici, Universidad de Torino, Italia.

RESUMEN

La ciudad de Torino le ofrece a Antonio Gramsci un ambiente muy fecundo para su formación política e intelectual, gracias a la prestigiosa tradición universitaria y a su rápido desarrollo industrial. Gramsci, abandona sus estudios universitarios, se dedica al periodismo político, renovando la difusión del socialismo, ofrece un ejemplo de periodismo crítico, atento a los hechos y a las contradicciones de la sociedad liberal y de sus máximos exponentes. Después de la guerra, con el nacimiento del Semanario *L'Ordine Nuovo* experimenta junto a otros obreros una nueva concepción de la cultura, plenamente militante e inserta en los procesos productivos, promoviendo una realización concreta de la revolución en Italia.

Palabras clave: Torino, Universidad, Periodismo, *L'Ordine Nuovo*.

ABSTRACT

The city of Turin offered Antonio Gramsci a very fertile environment for his political and intellectual development, thanks to its prestigious university tradition and rapid industrial development. Gramsci abandoned his university studies and dedicated himself to political journalism, renewing the diffusion of socialism, offering an example of critical journalism, aware of the deeds and contradictions of liberal society and its greatest exponents. After the war (I), with the birth of the weekly *L'Ordine Nuovo*, he experienced, together with other workers, a new concept of culture that was fully militant and inserted into the productive processes, promoting a concrete realization of revolution in Italy.

Key words: Turin, univeristy, journalism, L Ordine Nuovo.

Antonio Gramsci fu un rivoluzionario, cioè un uomo che attraverso il pensiero e l'azione, cercò di contribuire all'ideazione e alla costruzione di una società radicalmente diversa da quella, ingiusta, in cui viveva. Appassionata eppure lucida era in lui la convinzione che ciò fosse auspicabile e possibile. In queste pagine mi limiterò a fornire alcuni spunti relativi all'attività politica e intellettuale del giovane Gramsci a Torino, città in cui poté maturare conoscenze e convinzioni politico-morali, che non lo abbandoneranno nel resto della sua breve ma intensa esistenza.

Questo 2011 coincide, oltre che con i 120 anni dalla morte, anche con il centenario del suo arrivo nella città di Torino. L'antica capitale del Regno di Sardegna, Stato guida mezzo secolo prima nelle lotte per l'Unità italiana, è nel 1911 una città molto vivace a livello politico, sociale, culturale.

Vivere a Torino, dove nell'autunno 1911 s'iscrive alla Facoltà di Filosofia e Lettere, vincitore di una delle borse di studio riservate dal Collegio Carlo Alberto agli studenti poveri delle ex-province del Regno di Sardegna, si rivela cruciale nella biografia di Gramsci, sotto un duplice profilo.

In primo luogo, nella capitale sabauda, entra in contatto con una delle migliori tradizioni universitarie italiane, acquisendo alla base della sua formazione quel metodo storico che rappresenta il frutto migliore dell'ormai declinante scuola positivista, che negli anni precedenti aveva fatto di Torino, come si è detto autorevolmente, la città più «positiva» d'Italia¹. Gramsci, studente onnivoro, non si accontenta di seguire il proprio piano di studi: come testimonia Palmiro Togliatti (studente a Giurisprudenza, come in seguito Umberto Terracini, mentre Angelo Tasca s'iscrive nel 1912 a Lettere)², si può incontrare «dappertutto [...] dove vi era un professore il quale c'illuminasse su una serie di problemi essenziali»³. Sicuramente fra i docenti che più di tutti lasciano il segno su di lui dobbiamo ricordare Umberto Cosmo, Arturo Farinelli, Luigi Einaudi, Francesco Ruffini, Annibale Pastore, Matteo Bartoli. Il primo e l'ultimo intrattengono anche rapporti personali con il Nostro, aiutandolo nei momenti di maggior difficoltà economica e fisica. Bartoli, glottologo di scuola neolingua, studioso anche della lingua sarda, proverà in seguito un grande dispiacere quando il suo allievo prediletto rinuncerà agli studi, perché, come ricorderà Gramsci stesso in una lettera alla cognata Tania Schucht del 19 marzo 1927, lo considera «l'arcangelo destinato a *profligare* definitivamente i “neogrammatici”»⁴.

In secondo luogo, Torino è una città all'avanguardia, culla del cinema, dotata di una vivace attività sportiva, sede da decenni di grandiose Esposizioni nazionali e internazionali e di quotidiani affermati sulla scena nazionale, in cui sta rapidamente prendendo piede lo sviluppo industriale più moderno, con l'egemonia progressiva dell'industria automobilistica, e la conseguente grande concentrazione operaia in officine che di anno in anno aumentavano la qualità e la quantità della loro produzione: aspetto amplificato ed esasperato dal

1 BOBBIO, N (1985). “Prefazione”, in: *Il positivismo e la cultura italiana*, a cura di E. Papa, Milano, Angeli, p. 13.

2 Con loro tre, nella primavera del 1919 Gramsci darà vita al settimanale *L'Ordine Nuovo*.

3 TOGLIATTI, P (1972). “Pensatore e uomo d'azione (1949)”, in: Id., *Gramsci*, a cura di E. Ragionieri, Roma, Editori Riuniti (1ª ed. 1967), p. 66.

4 GRAMSCI, A (1968). *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Torino, Einaudi (1ª ed. 1965), pp. 58-59.

regime di produzione imposto dalla guerra mondiale. Inoltre, Torino e il Piemonte sono anche la terra d'origine e d'azione dei cosiddetti "santi sociali" del cattolicesimo, quali Giovanni Bosco, Giuseppe Cottolengo, Leonardo Murialdo, figure che hanno lasciato non semplicemente un esempio di devozione, ma soprattutto istituzioni pedagogiche e assistenziali in seguito diffuse anche all'estero.

Gramsci non riesce a laurearsi. L'ultimo esame sostenuto, Letteratura italiana, è datato aprile 1915. Piuttosto, già da qualche tempo si è iscritto alla sezione locale del PSI, e ha iniziato a seguire sistematicamente le vicende del movimento operaio cittadino e della vita civile e culturale della città, nel particolare contesto della Prima Guerra mondiale.

Della commissione del suo ultimo esame fa parte ad esempio Vittorio Cian, che diventerà uno dei bersagli preferiti del giovane sardo nella sua polemica contro i tromboni del «guercio nazionalismo torinese»⁵. Uno dei motivi del giornalismo gramsciano è originato infatti dalla sua esperienza di studio a contatto con i maestri dell'università. Il fatto che molti di essi abbandonino con entusiasmo la funzione di sacerdoti della verità, tradendo i principi alla base della ricerca e dell'insegnamento accademico, per partecipare alla glorificazione della patria in guerra prima contro la Turchia, poi nella contesa mondiale, non può che suscitare nel giovane sardo un senso di ripulsa e di disprezzo, che forse contribuisce ad allontanarlo definitivamente dai banchi universitari. Cian, definito dallo stesso Benedetto Croce "pazzariello d'a guerra" e ispiratore di un nuovo vocabolo per identificare il nazionalismo esasperato e guerrafondaio (*cianismo*), è per Gramsci un «noioso cultore del pettegolezzo letterario»⁶, membro di un corpo intellettuale malato di eruditismo, che vede negli studenti dei semplici vasi da riempire di nozioni.

Altra è l'idea di cultura che alberga nei pensieri gramsciani, certo assai influenzati in quella fase dal crocianesimo e da alcuni intellettuali francesi (Barbusse, Rolland): essa

è organizzazione, disciplina del proprio io interiore, è presa di possesso della propria personalità, è conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri. Ma tutto ciò non può avvenire per evoluzione spontanea, per azioni e reazioni indipendenti dalla propria volontà, come avviene nella natura vegetale e animale in cui ogni singolo si seleziona e specifica i propri organi inconsciamente, per legge fatale delle cose. L'uomo è soprattutto spirito, cioè creazione storica, e non natura⁷.

Emerge a poco a poco in lui una concezione integrale della formazione dell'uomo, in cui disciplina e creatività devono trovare un equilibrio attraverso l'elaborazione e la concreta esperienza di lotta per un fine individuale e collettivo, che Gramsci inizia già nel 1916

5 GRAMSCI, A (1916). "Da De Sanctis a... Cian", in: *Avanti!*, 18 gennaio, *Cronache torinesi*. Ora in ID. (1980). *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di Sergio Caprioglio, Torino, Einaudi, p. 81.

6 Pedante esasperato, "Per un mandarino dell'università", in: *Avanti!*, 17 maggio 1916, *Cronache torinesi*. cit, p. 317.

7 ALFA, G (1916). "Socialismo e cultura", in: *Il Grido del Popolo*, 29 gennaio. *Ibid.*, pp. 100-101. Vedi anche GRAMSCI, A (1916). "L'università popolare", in: *Avanti!*, 29 dicembre, *Cronache torinesi*. cit., pp. 674-75.

ad individuare, seppur in termini ancora generali, nella rivoluzione socialista. La sua scelta di dedicarsi al giornalismo militante per il proletariato è anche un contributo alla costruzione della cultura della futura classe dirigente, che non si può accontentare del nozionismo fornito dalle Università popolari, ma deve aspirare a formare individui autonomi e coscienti del proprio valore storico come produttori organizzati. Le conferenze gramsciane nei circoli operai, di cui poco ci è rimasto se non qualche testimonianza orale o resoconto giornalistico, sono un contributo all'affermazione di quest'idea⁸.

Parte di questo intento pedagogico verso i proletari, oltre alla ovvia portata più strettamente politica, è la demistificazione dei messaggi e dei modelli che arrivano, soprattutto tramite testate cittadine quali *La Stampa*, *La Gazzetta del Popolo*, *Il Momento*, dal mondo liberale e dal mondo cattolico. In numerosi articoli del periodo bellico possiamo già trovare notevoli esemplificazioni di una capacità critica che si nutre di *verve* polemica, che non dimentica il criterio metodologico dell'uso delle fonti e della verifica puntuale dei fatti, per smascherare le forme di propaganda bellica e di classe di cui grondano i giornali.

Ne fanno le spese molti illustri rappresentanti dell'intellettualità e del potere cittadino: celebri sono i colpi di fioretto con cui dà lezioni di liberalismo a Luigi Einaudi, economista affermato e uno dei primi *Opinion maker* della stampa quotidiana della penisola come editorialista del *Corriere della Sera*, reo di impostare le proprie considerazioni politiche ed economiche in base al tipo di tribuna da cui sono esposte, dicendo «in sordina ciò che dovrebbe essere fatto conoscere a tutti»⁹.

Sul versante cattolico, ad essere fustigata è in primo luogo l'incoerenza, il moralismo di critici teatrali e recensori, insegnanti, politici locali. Il confronto polemico s'indirizza spesso verso il quotidiano *Il Momento*: a farne le spese è ad esempio Saverio Fino, consigliere comunale, avvocato, critico letterario e teatrale¹⁰.

Gramsci osserva e analizza i mutamenti organizzativi delle strutture del cattolicesimo torinese, individuando strategie e traendone conclusioni in relazione al rapporto con la modernità e al confronto con le istituzioni liberali e del movimento operaio e socialista.

Molta attenzione è ad esempio dedicata al riaffermarsi dei gesuiti nel capoluogo piemontese, prima tappa della loro riscossa in Italia, sia attraverso il controllo di un istituto scolastico, della Chiesa dei SS. Martiri (in via Garibaldi) e l'annesso oratorio, sia con i loro predicatori¹¹.

Anche l'economia di guerra e la parte giocata dalle istituzioni comunali diventa argomento di confronto serrato con i cattolici, di cui si mostra l'ambiguità in relazione ai reali

8 Tra i temi affrontati da Gramsci ricordiamo la Rivoluzione Francese, Romain Rolland, la *Questione femminile*.

9 GRAMSCI, A (1916). "Domande indiscrete", in: *Il Grido del Popolo*, 13 maggio, ora in ID., *Cronache torinesi*, cit., p. 309. Da ricordare anche gli attacchi allo studioso di diritto e Senatore Francesco Ruffini; al produttore di vermouth, sindaco di Torino, Teofilo Rossi.

10 Cfr. GRAMSCI, A (1917). "Piccoli proletari...", in: *Avanti!*, 12 gennaio, *Cronache torinesi*, cit., p. 693.

11 GRAMSCI, A (1917). "La rinascita gesuitica", in: *Avanti!*, 15 gennaio, *Cronache torinesi*. Ora in ID., *Cronache torinesi*, cit., pp. 701-702; GRAMSCI, A (1916). "L'infiltrazione gesuitica a Torino. I mezzi e il fine", *Avanti!*, 24 giugno, *Cronache torinesi*.

referenti di classe emergenti dalle loro azioni, nonostante le dichiarazioni di principio sulla necessità di tutelare le classi popolari dal caroviveri¹².

Pur quando usa toni assai aspri, in verità Gramsci non raggiunge mai la volgarità dell'anticlericalismo alla Podrecca, il famoso direttore della rivista satirica *L'Asino*, passato all'interventismo bellico e poi, in seguito, al fascismo: associa anzi l'atteggiamento di quest'ultimo, simmetricamente, alle peggiori insinuazioni e meschinità pubblicate sul «Momento» contro il socialismo. Il rispetto per chi manifesta una fede religiosa sincera rimane sempre vivo in lui, tanto da non rifiutare la collaborazione di giovani cattolici per iniziative comuni contro la guerra, suscitando una certa sorpresa negli altri militanti socialisti¹³. Certo negli anni muta il suo approccio alla questione cattolica. Entrando a far parte di un partito che non ha mai affrontato in maniera organica il problema religioso, in principio Gramsci confida idealisticamente nella possibilità che la «fede» socialista possa uccidere la «fede» cristiana, attraverso la propagazione della filosofia moderna. Ma in seguito, soprattutto a partire dalla sua più diretta esperienza politica (cioè dalla fine del 1917) e allo studio più approfondito del marxismo, emerge in lui la consapevolezza del ruolo dei fattori economico-sociali sull'esito dell'influenza e del potere della Chiesa. E allora diviene motivo d'interesse l'associazionismo cattolico, la nascita del Partito Popolare di Luigi Sturzo (1919), impersonando questi ultimi gli strumenti del suicidio cattolico di fronte all'avanzata irresistibile della società moderna e del socialismo¹⁴.

Le basi millenarie, morali, materiali, simboliche, gli strumenti sui quali si regge la Chiesa vanno comunque investigati attentamente, e negli articoli gramsciani comincia assai presto a manifestarsi questa consapevolezza. Esaminando i libri esposti in vetrina da una libreria religiosa, dalle elevate tirature eppur sconosciuti al mondo della cultura, riflette sulla «quantità di opuscoli, riviste, foglietti, corrieri parrocchiali che circolano dappertutto, che cercano infiltrarsi anche nelle famiglie più refrattarie, e che si occupano di tante altre cose oltre la religione»¹⁵; svolgendo delle considerazioni sulla data del 2 novembre, giorno dei morti, nel contesto bellico, nota come la Chiesa, nello scegliere un giorno di un mese «coi suoi cieli bigi e le sue piogge uggiose e le sue nebbie tristi» per questa ricorrenza, dimostri di conoscere «a fondo la natura umana tenacemente avvinta alla terra e alle sue cose»¹⁶. Gli aspetti simbolico-rituali cattolici, che danno senso alla vita nei suoi momenti di gioia e dolore, costruendone i riti di passaggio e associandoli ai sacramenti, torneranno in un altro contesto, quello di Gramsci in carcere, alle prese con l'educazione dei figli lontani tramite le lettere, la maturazione dei quali vuole ancorare laicamente alla conoscenza della verità, della realtà della vita, seppur dolorosa¹⁷.

12 GRAMSCI, A (1916). «Politica annonaria e velleità clerical», in: *Avanti!*, 17 ottobre, *Cronache torinesi*, cit.

13 Vedi a riguardo la testimonianza di Battista Santhià, in: FIORI, G (1995). *Vita di Antonio Gramsci*, Roma-Bari, Laterza (1ª ed. 1966) p. 123.

14 Vedi GRAMSCI, A (1919). «I popolari», in: *L'Ordine Nuovo*, 1 novembre. Ora in ID. (1987). *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi.

15 GRAMSCI, A (1916). «La buona stampa», in: *Avanti!*, 16 febbraio, ora in ID., *Cronache torinesi*, cit., p. 132.

16 GRAMSCI, A (1915). «Senza crisantemi», in: *Il Grido del Popolo*, 30 ottobre, cit., p. 16.

17 Cfr. la lettera del 27 luglio 1931 alla moglie Giulia, in: GRAMSCI, A (1968). *Lettere*, cit., p. 456.

L'elaborazione della "filosofia della prassi" nella riflessione carceraria, oltre ad essere un momento di confronto con i limiti del crocianesimo, del gentilianesimo e del meccanicismo del marxismo sovietico, sarà anche un inevitabile confronto con il cattolicesimo, alla ricerca dell'autosufficienza del marxismo in quanto filosofia originale¹⁸.

Per Gramsci il peggior vizio di molte figure pubbliche impegnate, direttamente o indirettamente, nell'attività politica è l'ipocrisia, l'ambiguità e la dissimulazione dei propri reali interessi o di quelli altrui realmente tutelati. Il non schierarsi apertamente con una parte ben precisa, come ha fatto lui, quando ha rinunciato a un futuro da direttore scolastico a Oulx, individualmente più roseo sotto il profilo economico e del riconoscimento sociale, ma sicuramente meno appagante a livello umano, politico, intellettuale. E l'invito a parteggiare e a non essere indifferenti, è il messaggio più forte che egli intende lanciare ai giovani attraverso il numero unico *La città futura*, redatto per la federazione giovanile socialista nel febbraio 1917, di cui occorre riportare un celebre passo.

Odio gli indifferenti. Credo come Federico Hebbel che "vivere vuol dire essere partigiani". Non possono esistere i solamente *uomini*, gli estranei alla città. Chi vive veramente non può non essere cittadino, e parteggiare. Indifferenza è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita. Perciò odio gli indifferenti¹⁹.

L'azione politica gramsciana inizia ad esercitarsi autonomamente nella seconda metà del 1917 quando, in seguito all'ondata di arresti di molti esponenti della locale sezione del Partito socialista a causa dei sanguinosi moti annonari torinesi di agosto, assume la carica di segretario della Commissione esecutiva provvisoria della sezione e, soprattutto, la direzione de *Il Grido del Popolo*. Ciò gli permette, come ricorderà alla fine di quell'esperienza, di trasformare con maggiore organicità il giornale «da settimanale di cronaca locale e di propaganda evangelica» in «una piccola rassegna di cultura socialista, sviluppata secondo le dottrine e la tattica del socialismo rivoluzionario»²⁰.

L'assunzione di maggiore visibilità e responsabilità politica coincide con i decisivi avvenimenti russi, cioè le rivoluzioni di febbraio e di ottobre 1917, che molta impressione destano nei gruppi dirigenti e nelle masse socialiste, e trovano rapidamente in Grams-

18 Per approfondire il rapporto tra Gramsci e il cattolicesimo vedi, anche se un po' datata, la prefazione di A. Cecchi a GRAMSCI, A (1994). *Il Vaticano e l'Italia*, a cura di E. Fubini, Roma, Editori Riuniti (1ª ed. 1961); il recente volume del cattolico DESIDERA, B (2005). *La lotta delle egemonie. Movimento cattolico e Partito Popolare nei Quaderni di Gramsci*, Padova, Il Poligrafo. Mi permetto di rinviare anche a MAFFIA, G (s/f). *Antonio Gramsci e il cattolicesimo: analisi teorica e polemica politica dal giornalismo militante agli anni del carcere*, in *Traductions et transferts culturels de la pensée du soupçon au tournant du XIX siècle. Lectures italiennes de Nietzsche, Freud, Marx*, Annales de l'Université de Franche-Comté, en proceso. D'impostazione filosofica è lo studio di FROSINI, F (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.

19 GRAMSCI, A (1917). "Indifferenti", in: *La Città futura*, numero unico pubblicato dalla Federazione giovanile socialista piemontese, 11 febbraio 1917. Ora in ID. (1982). *La Città futura. 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, pp. 13-15. Recentemente questo testo è stato letto, con modifiche, nel corso di una delle serate del festival canoro di San Remo 2011, suscitando consensi e discussioni tra i cittadini e gli studiosi.

20 GRAMSCI, A (1918). "Il Grido del Popolo", in: *Avanti!*, 19 ottobre. Ora in ID. (1984). *Il nostro Marx. 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, p. 341. Il *Grido* concluse le sue pubblicazioni il 19 ottobre 1918, sostituito dal 5 dicembre dall'ed. piemontese dell'*Avanti!*.

ci, pur nella scarsità delle notizie attendibili su quei fatti, uno dei più attenti e intelligenti interpreti.

Infatti, già sul *Grido* del 29 aprile, individua la novità, rispetto alle rivoluzioni borghesi, della situazione creatasi in Russia, con la nascita del governo Kerenskij e il suo inevitabile sbocco nel «regime socialista»²¹.

Comincia inoltre ad avere spazio nei suoi scritti il nome di Lenin, il cui insegnamento teorico e pratico, favorito anche dalla mitizzazione della sua figura, viene ad incontrarsi con alcune convinzioni e concezioni già presenti o *in nuce* nello stesso Gramsci, e che troveranno una significativa espressione nell'esperienza politica e culturale del settimanale *L'Ordine Nuovo* degli anni 1919-20: l'attenzione all'azione dell'uomo come fattore della storia e allo Stato rivoluzionario, fondato su nuove istituzioni rispetto a quello borghese. Nel frattempo è tuttavia la difesa del significato proletario della Rivoluzione russa a stargli a cuore, e per questo motivo deve scontrarsi con chi, formatosi su di una interpretazione dottrinarica dell'insegnamento marxiano, o su di una sua volgarizzazione in chiave fatalistica e meccanicistica (già sottoposta a critica da Antonio Labriola), non riesce a vedere l'influenza degli avvenimenti storici sulle effettive possibilità di azione di una forza rivoluzionaria:

Marx ha preveduto il prevedibile. Non poteva prevedere la guerra europea, o meglio non poteva prevedere che questa guerra avrebbe avuto la durata e gli effetti che ha avuto. Non poteva prevedere che questa guerra, in tre anni di sofferenze indicibili, di miserie indicibili, avrebbe suscitato in Russia la volontà collettiva popolare che ha suscitata. Una volontà di tal fatta *normalmente* ha bisogno per formarsi di un lungo processo di infiltrazioni capillari, di una larga serie di esperienze di classe. Gli uomini sono pigri, hanno bisogno di organizzarsi, prima esteriormente, in corporazioni, in leghe, poi intimamente, nel pensiero, nelle volontà in una incessante continuità e molteplicità di stimoli esteriori. Ecco perché, *normalmente*, i canoni di critica storica del marxismo colgono la realtà, la irretiscono e la rendono evidente e distinta. [...] Ciò normalmente. [...] Ma in Russia la guerra ha servito a spoltrire le volontà. Esse, attraverso le sofferenze accumulate in tre anni, si sono trovate all'unisono molto rapidamente. La carestia era immanente, la fame, la morte per fame poteva cogliere tutti, maciullare d'un colpo decine di milioni di uomini. Le volontà si sono messe all'unisono, meccanicamente prima, attivamente, spiritualmente dopo la prima rivoluzione²².

Prende forma in tal modo il marxismo critico, antidogmatico, di Antonio Gramsci, seppur ancora legato, nell'espressione di questa sua adesione, ad un certo gergo idealistico, rinvenibile ad esempio nell'affermazione per cui «con Marx la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività cosciente degli individui singoli od associa-

21 GRAMSCI, A (1917). "Note sulla rivoluzione russa", in: *Il Grido del Popolo*, 29 aprile 1917. Ora in ID., "La Città futura", *Op. cit.*, p. 138.

22 a. g., GRAMSCI, A (1917). "La rivoluzione contro il «Capitale»", in: *Avanti!*, 24 dicembre 1917. *Ibidem*, pp. 514-15.

ti»²³. È ormai viva in lui l'attenzione alla prassi rivoluzionaria, gli accenti volontaristici tendono sempre più a legarsi all'analisi delle forze sociali nel campo nazionale e internazionale.

Dal 5 dicembre 1918 redattore della neonata edizione piemontese dell'*Avanti!*, riceve insieme agli altri giornalisti i lavoratori, con cui s'intrattiene per approfondire le questioni inerenti al lavoro nelle fabbriche torinesi, sviluppatasi grandemente a causa delle commesse belliche, e all'interno delle quali è cresciuto notevolmente il potere di contrattazione e la coscienza del proprio valore da parte degli operai, che sono riusciti a strappare alle direzioni, o stanno per conquistare, concessioni importanti tra cui il riconoscimento delle commissioni interne e le otto ore lavorative.

Il ritorno dal fronte bellico di Angelo Tasca, Palmiro Togliatti, Umberto Terracini, permette il ricomporsi di quel nucleo di giovani che hanno condiviso, negli anni precedenti, la passione per lo studio e le prime battaglie politiche in seno all'organizzazione giovanile socialista. Da qui la possibilità di dare finalmente vita a una loro rivista, che esprima le attese e le sollecitazioni del momento storico, in un'Italia appena uscita da un tremendo conflitto e per ciò stesso attraversata da tensioni sociali, di difficile lettura e dagli esiti non facilmente prevedibili, che richiedono un'analisi attenta e puntuale in tutti i loro risvolti.

Non è questa la sede per un'approfondita analisi dell'*Ordine Nuovo* settimanale e del contesto storico-sociale in cui nasce, passato alla storia come "biennio rosso"²⁴. Mi limiterò quindi ad indicare alcuni fili conduttori e limiti emersi nel corso di quell'esperienza.

In primo luogo bisogna considerare il conflitto che assai presto sorge nella redazione, contrapponendo Tasca agli altri tre fondatori.

Angelo Tasca è dei quattro il più legato all'esperienza politica e sindacale dell'anteguerra e, come responsabile della federazione giovanile socialista torinese, si è già confrontato nei primi anni '10 in pubblici dibattiti nazionali con i giovani di altre federazioni, tra cui Amadeo Bordiga: un esempio è rappresentato dalla "polemica culturista", lanciata da Gaetano Salvemini nel 1912, il quale aveva rilevato, trovando in questo l'adesione taschiana, la scarsa preparazione culturale dei giovani socialisti.

L'attenzione alla formazione culturale degli operai, alla conoscenza delle teorie e delle esperienze internazionali caratterizza in effetti anche l'ordinovismo, tanto da farne una rivista di respiro europeo, in cui trovano spazio gli scritti o le riflessioni, oltre che degli artefici della rivoluzione russa, di Reed, Radek, De Leon, Luxemburg, Sorel, lo stesso anarchismo italiano: tutto ciò che possa fornire utili spunti e insegnamenti in vista della rivoluzione operaia. Anche in quest'avventura politica e intellettuale, Gramsci esprime quello che è uno dei «motivi di fondo» del suo periodo torinese: l'importanza attribuita «ai fattori culturali, ossia alla preparazione spirituale della rivoluzione socialista»²⁵.

23 GRAMSCI, A (1918). "Il nostro Marx", in: *Il Grido del Popolo*, 4 maggio 1918. Ora in ID., "Il nostro Marx". *Op. cit.*, p. 4.

24 Sul "biennio rosso" e l'esperienza dei consigli, oltre ai volumi di Spriano citati nelle prossime note, vedi anche il più analitico MAIONE, G. (1975). *Il biennio rosso. Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*, Bologna, il Mulino.

25 GRAMSCI, A (2004). *La nostra Città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di A. d'Orsi, Roma, Carocci, p. 60.

Tuttavia, di fronte all'insistenza di Tasca nel voler condurre la rivista sui binari della rassegna di cultura socialista, si realizza nell'estate del '19 quello che viene definito un «colpo di stato redazionale», tramite il quale gli altri redattori, Gramsci in testa, spostano l'attenzione, pur senza annullare del tutto la fisionomia del giornale, sulla battaglia per l'istituzionalizzazione di quelli che poi diverranno i Consigli di fabbrica, organi del futuro Stato proletario in Italia. Ad un anno di distanza, Gramsci ripropone, in un momento di autocoscienza del lavoro svolto fino a quel momento (condensato in una ingenerosa anche se comprensibile autocritica), un tratto del dibattito da cui è scaturito il nuovo orientamento della rivista:

Bisogna studiare ciò che avviene in mezzo alle masse operaie. Esiste in Italia, come istituzione della classe operaia, qualcosa che possa essere paragonato al Soviet, che partecipi della sua natura? Qualcosa che ci autorizzi ad affermare: il Soviet è una forma universale, non è un istituto russo, solamente russo; [...] esiste un germe, una velleità, una timidezza di governo dei Soviet in Italia, a Torino? [...] Sì, esiste in Italia, a Torino, un germe di governo operaio, un germe di Soviet; è la commissione interna; studiamo questa istituzione operaia, facciamo un'inchiesta, studiamo pure la fabbrica capitalista, ma non come organizzazione della produzione materiale, ché dovremmo avere una cultura specializzata che non abbiamo; studiamo la fabbrica capitalista come forma necessaria della classe operaia, come organismo politico, come "territorio nazionale" dell'autogoverno operaio. Quella parola era nuova; essa fu respinta proprio dal compagno Tasca²⁶.

Tasca non condivide quella che si profila come una esclusione, dal loro ruolo d'intermediazione con le masse, dei tradizionali dirigenti del movimento operaio: "Egli voleva che non si iniziasse nessuna propaganda direttamente tra le masse operaie, egli voleva un accordo con i segretari delle federazioni e dei sindacati, egli voleva che si promuovesse un convegno con questi segretari, e si costruisse un piano per un'azione ufficiale; il gruppo dell'*Ordine Nuovo* sarebbe stato così ridotto al livello di una cricca irresponsabile di presuntuosi e di mosche cocchiere"²⁷.

Anche grazie alla nuova linea scelta per il settimanale, Torino diventa città d'avanguardia per un movimento nuovo, che puntava a far sorgere le strutture statuali direttamente nei luoghi di produzione, dove le assemblee di operai e tecnici gestirebbero la produzione e affronterebbero le questioni politiche in accordo con le altre strutture consiliari che sarebbero sorte sul territorio cittadino e nelle campagne. La coscienza di classe nelle fabbriche torinesi è in quel momento molto elevata, le conquiste sindacali hanno aumentato il coraggio e l'entusiasmo dei lavoratori, l'esperienza delle lotte degli anni precedenti fornisce loro indicazioni su come evitare gli errori del passato in relazione ai rapporti col padronato. Gli ordinovisti possono così andare direttamente, come ricorderà anche Togliatti, alla scuola della classe operaia, in un rapporto socratico di reciproco insegnamento.

26 GRAMSCI, A (1920). "Il programma dell' *Ordine Nuovo*", in: *L'Ordine Nuovo*, 14 agosto 1920. Ora in ID., *L'Ordine Nuovo*, cit., pp. 619-20.

27 *Ibidem*.

Il contributo dell' *'Ordine Nuovo* è organizzativo e teorico, cioè un tentativo di applicare gl'insegnamenti tratti dagli eventi della Rivoluzione sovietica alla situazione italiana, propagandandoli in primo luogo tra le masse operaie, ma portando in parallelo la battaglia dei Consigli all'attenzione del dibattito interno al PSI e delle altre istituzioni socialiste, con l'idea di fornire una base concreta alla possibile rivoluzione italiana, tanto invocata a parole, quanto per nulla o confusamente perseguita nei fatti.

Ma su questo punto, cioè sul rapporto con partito e sindacato, emergono dei limiti concreti nell'esperienza dei Consigli di fabbrica. Infatti essa rimane sostanzialmente localizzata al Nord, nel triangolo industriale, anche se coinvolge centinaia di migliaia di lavoratori; non è esportabile senza il sostegno degli organismi sindacali e di partito e la loro collaborazione nel dar vita alle nuove istituzioni. Sicuramente Gramsci ha in questo periodo una visione eccessivamente "torinocentrica", e pensa ingenuamente di poter prescindere dalle figure del sindacalismo tradizionale legate alle federazioni di mestiere e alla "democrazia delle tessere", che col tempo sarebbero state assorbite spontaneamente dal nuovo movimento in espansione.

La CGL, roccaforte del riformismo socialista, contesta agli ordinovisti, attraverso suoi rappresentanti come Bruno Buozzi, di essere dei letterati avventuristi come i sindacalisti-rivoluzionari, i quali già hanno dimostrato a Torino, nel 1912, la loro incapacità di portare avanti rivendicazioni concrete e utili alle masse. Le uniche legittime istituzioni di rappresentanza sono, per il sindacato, le organizzazioni da esso disciplinate, mentre i Consigli, dando il voto anche ai non tesserati (i "disorganizzati"), rischiano seriamente di distruggere tutto il patrimonio di conquiste raggiunte fino a quel momento. È un conflitto irrisolvibile, poiché mentre Gramsci considera i Consigli cellula del nuovo Stato proletario, mettendo quindi in campo una prefigurazione di un nuovo assetto sociale, l'organizzazione sindacale è ancora ferma al carattere rivendicativo, di resistenza, alle questioni di merito nei conflitti col padronato: non pone la questione del potere.

All'interno del partito socialista, emergono altri elementi che pongono un freno agli entusiasmi e alle ragioni degli ordinovisti. Giacinto Menotti Serrati, massimo esponente del massimalismo e leader più in vista in quel momento, oltre a condividere con il sindacato la ripulsa per il voto alla «massa amorfa» dei disorganizzati, specifica meglio quello che secondo lui è un equivoco nella concezione dei *Soviety* da parte dei compagni torinesi. Essi infatti sarebbero «organi politici e strumenti del governo a rivoluzione trionfata», mentre i «Comitati di fabbrica» sono semplici «organi tecnici della produzione e dell'ordinamento industriale». La dittatura del proletariato non può essere altro che la «dittatura cosciente del partito socialista»²⁸.

Altre considerazioni vengono svolte in merito all'esperienza consiliare da Amadeo Bordiga che, a differenza degli ordinovisti, si muove già sul terreno del partito, e sta organizzando una frazione rivoluzionaria nazionale collegata alla III Internazionale, con una piattaforma tutta politica. Per Bordiga il movimento dei Consigli è un'espressione di economicismo, che non può avere priorità rispetto alla rivoluzione politica. L'accusa specifica che questi muove al movimento è «la concezione formalistica del processo rivoluzionario», cioè l'«attribuire potenzialità intrinseche all'organizzazione consiliare per il solo fat-

28 SPRIANO, P (1973). *L'«Ordine Nuovo» e i Consigli di fabbrica*, Torino, Einaudi (1ª ed. 1971), pp. 84-85.

to di trasferire nella società capitalistica strutture prefiguranti gli organi di gestione post-rivoluzionari»²⁹.

L'indice della distanza che si è creata tra il movimento dei Consigli e gli organi del partito e del sindacato lo si vede in seguito, nella gestione dell'occupazione delle fabbriche del settembre 1920, quando non c'è quell'appoggio che sarebbe potuto sfociare in una rivolta armata contro lo Stato liberale, cosa che molti paventano anche a sinistra, nella convinzione, forse a ragione, che non ci siano i presupposti per la rivoluzione in Italia. L'incapacità e la scarsa considerazione degli ordinovisti riguardo all'inserimento di propri uomini all'interno delle organizzazioni storiche del proletariato, favorisce sicuramente il loro isolamento e la difficoltà di collegamento con le altre parti del paese, ma allo stesso tempo pone alla loro attenzione il problema del superamento di queste stesse organizzazioni, attraverso un nuovo partito realmente rivoluzionario³⁰.

Bisogna infine ricordare, e Gramsci ne è cosciente, che la classe proprietaria e le forze di governo liberali non avrebbero a lungo subito lo scacco da parte delle forze del lavoro, cercando la strategia per fiaccare e all'occorrenza distruggere tutto il movimento, riprendendo le redini del potere nelle fabbriche e nel paese³¹. E ciò avviene anche grazie al foraggiamento del neonato movimento fascista, che con le sue violenze squadristiche porta paura, morte, distruzione, nelle strutture del movimento operaio e contadino soprattutto della Valle Padana, in parte anch'esse armate, ma che nel complesso non sono pronte a muoversi nell'illegalità: altro indice dell'impreparazione alla rivoluzione armata, della concezione legalitaria quando non evangelicamente pacifista del socialismo italiano, della capacità di Giovanni Giolitti di disinnescare la carica eversiva con la sua condotta conciliante e di moderato riformismo.

Gramsci lascia definitivamente Torino nella primavera del 1922. Da un anno è nato il Partito comunista d'Italia, e lui deve recarsi a Mosca, per conoscere direttamente quel movimento che sarà tanta parte della storia mondiale del '900.

29 DE CLEMENTI, A (1978). *Amadeo Bordiga*, Torino, Einaudi (1ª ed. 1971), p. 108.

30 Per queste considerazioni, Cfr. SPRIANO, P (1964). *L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920*, Torino, Einaudi, p. 143.

31 Cfr. GRAMSCI A (1920). "Per un rinnovamento del partito socialista", in: *L'Ordine Nuovo*, 8 maggio 1920. Ora in ID., *L'Ordine Nuovo*. Op. cit., pp. 510-17. «La fase attuale della lotta di classe in Italia è la fase che precede: o la conquista del potere politico da parte del proletariato rivoluzionario per il passaggio a nuovi modi di produzione e di distribuzione che permettano una ripresa della produttività; ho una tremenda reazione da parte della classe proprietaria e della casta governativa» (p. 511).



La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares

The Hegemonic Crisis: Revolutionizing politics
through popular powers

Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Maestría en Pensamiento Latinoamericano.

Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

La crisis de hegemonía en los Estados capitalistas, según Gramsci, supone una desarticulación de la concepción del mundo de vida social en términos ideológicos, políticos y culturales, que ya no permiten la dirección del bloque histórico. Interpretar críticamente esta crisis supone no dar por finalizado el modo de producción del Estado y sus formas de representación política para legitimar o revalidar el status quo. Se trata de aprovechar, por el contrario, esos tipos de crisis para revolucionar la política a través de los poderes populares que deben crearse a partir de la inserción de la ciudadanía en prácticas de poder que fracturan la hegemonía, así como activar la política por medio de la participación directa en la creación de espacios de interacción social más emancipatorios.

Palabras clave: Hegemonía, crisis, ciudadanía, ideología.

ABSTRACT

The hegemonic crisis in capitalist States, according to Gramsci, supposes a disarticulation of the world conception of social life in ideological, political and cultural terms, which unables the direction of the hegemonic block. Interpreting critically this crisis does not suppose the end of the mode of production of the State and the forms of political representation that legitimize or validate the status quo. On the contrary, it takes advantage of these types of crisis to revolutionize politics through popular powers. These must be created from the insertion of the citizenship in practices of power that fracture hegemony, as well as through direct participation, creating more emancipatory spaces of social interaction.

Key words: Hegemony, crisis, citizenship, ideology.

*“Si la verdad científica fuese definitiva,
la ciencia habría dejado de existir como tal (...)
Más la verdad científica no es definitiva,
sino una categoría histórica y un movimiento en
continuo desarrollo.
La ciencia no se presenta jamás como desnuda
noción objetiva aparece siempre revestida de una
ideología”.*

*“(…) los hombres adquieren conciencia de
su posición social en el terreno de las ideologías”.*

*“(…) la filosofía de la praxis (...) es una filosofía
libertaria (...) de todo elemento ideológico
unilateral y fanático; es la conciencia plena de las
contradicciones a través de las cuales el filósofo
entendido como individuo o como grupo social
entero, no sólo comprende las contradicciones,
sino que se coloca así mismo como elemento de la
contradicción, y eleva este elemento a principio de
conocimiento y, por tanto, de acción”.*

*A. Gramsci: **Quaderni del carcere**.¹*

1. LA REPOLITIZACIÓN IDEOLÓGICA DE LA CIUDADANÍA

Las relaciones de poder que surgen de la hegemonía del Estado capitalista se encuentran permanentemente fluctuantes según la dirección ideológica de ésta. La hegemonía se instituye a través de la dirigencia de las clases políticamente reconocidas por el orden institucional y jurídico del poder. Es un poder de filiación partidista que se reconoce y legitima por medio de procesos democráticos de representación popular, en casi todos los espacios del proselitismo político que le sirven de sustento. El activismo que logran los partidos políticos de las clases dominantes, es un factor decisivo en la construcción simbólica y comunicativa de los contenidos ideológicos que se reproducen por medio de los discursos hegemónicos.

La principal característica de la ideología política de la hegemonía, es suscitar un activismo que favorezca las relaciones de fuerzas sociales movilizadas en el marco de acción de la ideología hegemónica con la que se suele garantizar la participación de los actores sociales, en razón de su integración al sistema de representaciones del poder. Es una praxis del activismo político que se identifica con los roles públicos que cumple el Estado en la organización y regulación de las normas de los sistemas de control social. Luego, este tipo de activismo proclive a los consensos sugeridos por la ideología del poder, es una reacción social y una conducta política que se nutre de esa conflictividad inherente al sistema de clases

¹ *Quaderni del Carcere* (1926-1937), edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, se dispone de una trad., cast. (Ana María Palos, revisión de José Luis González) en 4 vols, Ed. Era, México, 1975.

sociales, que necesita drenar la resistencia o compulsión social hacia el centro de poder legitimatorio de la hegemonía².

Se debe evitar al máximo cualquier tipo de conflictividad o resistencia al poder, fuera de los controles represores o consensuales que le sirven de contexto al poder político de la hegemonía. Resistir o conceder espacios de coparticipación en común, es una respuesta contraria a las fuerzas hegemónicas con las que se regula el orden y se valida la integración de la ciudadanía a proyectos que condicionan la autonomía de la ciudadanía. Precisamente, se trata de cohesionar y coartar la disidencia popular y evitar de ese modo que el activismo social pueda ser superado por los movimientos sociales de participación directa, en el cumplimiento de los roles del poder instituido.

En las democracias formales o representativas, este tipo de hegemonía política se implanta en la conciencia del ciudadano y transforma su imaginario político en un código de conducta de obediencia y subordinación permanente. La aceptación del poder político como sinónimo de fuerza coactiva para regular y hacer homogénea la diversidad de conductas y opiniones públicas; es, la principal garantía de que los ciudadanos en su gran mayoría pueden tener acceso a los medios de organización y control de esas “fuerzas” y transformarse en actores cuya participación va a ser constituyente de la pluralidad de las fuerzas y de sus alianzas o asociaciones. Sin embargo, no siempre esta concepción hegemónica de la “fuerza” se cumple en ese fin declarado políticamente, pues en el campo ontológico de la praxis política la fuerza del poder está imbricada por la ideología del orden hegemónico³. Se logra, por consiguiente, una reproducción, incluso por parte del excluido, de la “fuerza de cohesión” de la ideología que orienta el orden hegemónico del poder. El adherente o suscrito a las “fuerzas de la hegemonía” no hace otra cosa que reproducirla y concentrarla sin lograr una coparticipación directa en la reglas de transformación de la hegemonía. El Estado es el encargado, por medio de la sociedad civil, de cumplir con esta “misión” ideologizante de la política⁴, a fin de evitar el desacato y la desobediencia por parte de los ciudadanos en capacidad de disputar desde otros referentes públicos alternativas al poder instituido.

Por otra parte, en el Estado capitalista se circunscriben los fines a sus propias mediaciones económicas ya que son éstas las que dotan de direccionalidad a la política en su afán por reducir los antagonismos de clases en alianzas que le sean oportunas y eficaces. Precisamente, este tipo de activismo político tradicionalmente propiciado por parte de los partidos políticos de la hegemonía, tiende a evitar o neutralizar la emergencia de la participación social directa de otros sectores de la población en las conflictividades del poder y que requieren de otra praxis democrática mucho más deliberativa y participativa.

La urgencia por repolitizar la participación ciudadana, desde el punto de vista de una ciudadanía popular, puede colocar los vértices y las matrices del poder en otras coordenadas de “alianzas de fuerzas” que en este caso están comprometidas por una praxis emancipadora de la justicia. La aceptabilidad y justificación de un Estado hegemónico⁵, se cuestiona en la medida en que la participación de los ciudadanos logra ampliar las bases políti-

2 GRAMSCI, A (1955a). *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Torino, Einaudi.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 GRAMSCI, A (1951). *Passato e Presente*, Torino, Einaudi.

cas de las clases populares subordinadas o marginales. No es fácil acentuar, a la vez que actuar, en el momento de las crisis de la hegemonía, por parte de quienes se encuentran dominados, la crítica contrahegemónica a los poderes políticos de la formación capitalista del Estado. Pero sin ese “paso entre las aguas” de una hegemonía en crisis a un contrapoder que es capaz de superarlo, no es viable ningún cambio suficientemente efectivo para repensar la política. Otros tipos o modos de transformación de la hegemonía política del Estado, sólo se puede producir por medio de la participación de una ciudadanía cuyo discurso contrahegemónico pueda colocar a la luz del día las funestas contradicciones del poder del Estado. Para ello se requiere, entonces, de una ciudadanía que pueda disponer de una formación intelectual⁶ suficiente que le permita interpretar la realidad social desde las circunstancias de vida que le impiden un buen vivir, una socialización en paz y derechos a la vida conjuntamente con otros.

Las posibilidades de reconstruir un tejido de relaciones sociales más humanizadas y con más conciencia crítica sobre las causas genéticas de las crisis hegemónicas, se hacen efectivas a partir de ciudadanos que estén en condiciones de pensar las posibles respuestas a esas crisis, desde una praxis política que haga viable las transformaciones normativas e institucionales del poder político al servicio de la ciudadanía y las comunidades. Desde esta otra perspectiva es posible reactivar una movilidad social que aspire a entrar en el orden del poder político hegemónico, en la medida que admita la posibilidad de generar una fractura al discurso ideológico mediado por los intereses de clases en el desarrollo de sus procesos de comunicación social.

Ese primer frente de desacato infiere una deslegitimación a la concepción cultural de la gestión política según el imaginario de las clases dominantes. Liberar esta relación de implicación entre poder político e ideología dominante, es decisiva para la toma de conciencia social emancipada por parte del colectivo marginal. Sin esas posibilidades de liberar el discurso del otro que en su condición existencial se encuentra alienado del poder de su palabra, no es posible profundizar en la crisis hegemónica del Estado neoliberal. Sobre todo, si se considera el poder mediático que este tipo de hegemonía recrea en los espectadores, receptores, interlocutores, de una sociedad reprimida por el orden simbólico del discurso de las clases y partidos dirigentes.

Para lograr un repensar la política y repolitizar el poder de la Política⁷, es urgente producir espacios de discusión pública donde los excluidos y marginados tengan opciones de manifestar sus ideas y opiniones sin dejar de desconocer su cultura popular y ciudadana. La participación activa o directa sobre los poderes centralizados del Estado, requiere de un referente de vida que toma en consideración los valores culturales de las clases sociales y sus representaciones sociales. A partir de ese momento el Estado que surge “desde abajo”, toma sentido en cuanto que el actuar intersubjetivo del pueblo hace posible la constitución de su conciencia social y cívica que les permite identificar los problemas de la política, que requieren de la discusión pública entre todos a favor de intereses compartidos. Se arbitra el uso del poder desde la presencia y la actuación en su conjunto de la ciudadanía, como colectivo plural y divergente.

6 GRAMSCI, A (1959). *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Torino, Einaudi.

7 GRAMSCI, A (1966). *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi.

Los primeros escenarios de esta emergencia de los excluidos o marginados en el repensar y repolitizar la política, debe agotar los planos ideológicos de las representaciones del poder que son los que otorgan ese sentido de “unidad indivisible” a un colectivo social, que en sus praxis ciudadanas buscan reivindicar la heterogeneidad de sus formas o mundos de vida⁸. Los condicionamientos ideológicos estatizan los fines de la política como un orden de convivencia humanizada, puesto que los consensos con los cuales se totaliza la dialéctica del poder, cierra los intersticios que sirven de reproductores a las fuentes hegemónicas del poder en los estados capitalistas: principalmente las fuentes simbólicas y discursivas que hacen justificable una sola concepción del poder para todos.

En su diversidad cultural es que el actor social logra su genuina representación a través de su lengua y discurso público. El acceso de esos actores sociales es lo que genera la movilidad de fuerzas intersociales o infrasociales a partir de los cuales las nuevas ciudadanías culturales están en capacidad de repolitizar la política, pues en su sentido más originario es la forma de organizar culturalmente a un Estado social donde efectivamente se respete el derecho a la diferencia y la pluralidad. Si es posible desideologizar el poder de la política se retomará el sentido del Estado en su condición humana más fragante; es decir, a ras del ciudadano de a pié o de la calle. Al convertir la política en una praxis pública de cada ciudadano en su derecho a exigir la participación directa en la construcción del poder del Estado social emancipado; entonces, estaremos en presencia del poder popular a través de las comunidades de vida en su conjunción societal. Precisamente, se trata de recuperar para la política en su escenario estatal y público, al actor social que le imprime dialéctica a los cambios políticos⁹, y desregular el poder de la norma a favor del sujeto emancipado que hace uso del poder en su inferencia popular y ciudadana.

Las luchas por el poder son luchas inicialmente abiertas contra la hegemonía ideológica del Estado sobre las clases sociales, donde otras formas y actores culturales se hacen presentes y coexistentes en una sociedad que todo lo sublima a través del consumo y del mercado. No es posible continuar considerando estas relaciones de exclusión de forma abstracta y universal, a través de una concepción del mundo donde se aísla y descontextualiza la acción directa del actor social en la gestión pública del poder hasta la desaparición o anulación de sus intereses particulares. Recuperar al colectivo social marginado de los poderes políticos del Estado capitalista, es un proyecto legítimo de restitución que implica reconocer y reidentificar al sujeto de la política en términos humanistas: sujetos de sus praxis al momento de discernir la realidad con sus palabras y expresiones, desde su libertad originaria¹⁰. Sería muy difícil considerar las transformaciones socio-políticas del Estado capitalista, sin esta inflexión, por parte de las clases excluidas o ciudadanías marginales, en los campos de representación y simbolización de los discursos ideológicos que permanentemente promulga la hegemonía, en su interés práctico por legitimarse.

Hacia esa fractura institucional del Estado a causa de sus crisis hegemónicas¹¹, es que la consensualidad, requerida por la política para el ejercicio del poder, urge de la participa-

8 GRAMSCI, A (1955a). *Op. cit.*

9 GRAMSCI, A (1953). *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi.

10 GRAMSCI, A (1955b). *L'Ordine Nuovo*, Torino, Einaudi.

11 GRAMSCI, A (1955a). *Op. cit.*

ción del colectivo ciudadano sin discriminaciones. Si se abre el Estado a la ciudadanía otra sociedad civil es posible, pues ésta se encontraría en posibilidad de recoger y absorber en su gestión de poderes públicos compartidos, la diversidad de intereses que es necesario aprender a compartir y legislar. El poder como mediación para generar prácticas de bien común y buen vivir, requiere, por consiguiente, de un interés de carácter ético que pueda suplir suficientemente las relaciones tan coactivas de la “fuerza” del poder considerada como la forma hegemónica de gobernabilidad para todos. Tal principio del Estado uniforme de la Modernidad, se encuentre en franca superación.

2. LA PRAXIS DEL PODER POPULAR EN LA TRANSFORMACIÓN CONTEXTUAL DE LA POLÍTICA

Se suele asociar, frecuentemente, en razón de la extensa literatura habida en la filosofía y las ciencias políticas de la modernidad, que el poder es poder constituido legalmente al amparo de su juridicidad formal y procedimental. Si bien, por otra parte, se sabe, también, que el fundamento real de tal objetividad del poder, que se presume incuestionable, es consecuencia de la capacidad de admisión que tiene el sujeto para asumir la ley como el orden concreto de la realidad. No deja de ser paradójica esta afirmación pues sobrepone de alguna manera, el poder de la ley a la realidad subjetiva de los ciudadanos o gobernados. Pero a esta interpretación del poder como poder autosuficiente donde al parecer es el Estado el único actor de los poderes¹² y a través de ellos se refleja la ciudadanía, se oponen otras concepciones que cuestionan esa centralidad dominante del poder constituido sin estimar en absoluto a los sujetos constituyentes del poder, o más expresamente dicho, de los poderes de compulsión que forman parte del desarrollo político del Estado, y sobre todo, de las ciudadanías.

Es necesario ir más allá de una estructura pura del poder donde el uso de éste u otro poder, están al servicio del ejercicio legal del poder, y no al servicio humanitario en su condición de acto de transformación, renovación, innovación, de todo aquello que se encuentra contenido en la realidad autónoma de las relaciones sociales entre seres sociales. Se hace obvio una razón de poder que impone el poder, y un discurso ideológico que le sirve en su instalación.

La interpretación o reinterpretación del poder tiene sus propias fuentes doctrinarias y apodícticas. El Estado es el ente regulador que define el sentido del poder en su contextualidad política, mediante la aplicación del derecho que viene a convertirse en la panacea de la justicia política puesto que al privilegiar la forma del poder sobre el contenido, absolutiza la ley en su igualdad para todos. Pero, precisamente, en el orden social la conflictividad inherente a las prácticas democráticas viene a demostrar que el poder único u homogéneo es improcedente, en virtud de las situaciones de desigualdad en la que se encuentran los ciudadanos en sus vidas privadas y públicas¹³. Nos encontramos sitiados por una concepción hegemónica del poder que solamente responde a la ciudadanía a través de procesos cómplices con el orden de derecho o fuerza jurídica que lo justifica. La posibilidad de descentrar o deconstruir el sistema normativo con el que opera el poder para legislar y sancionar, penalizar

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

y castigar, es indeterminada e inocua porque las formalidades procedimentales del poder para su uso político de muchas maneras inhabilita al ciudadano en su actuación directa.

El uso del poder en sentido hegemónico nos permite visualizar el control de las clases dirigentes sobre las otras dirigidas; pero, sobre todo, evaluar críticamente los dispositivos de coacción que le sirven en la construcción del imaginario represivo que significa cerrar el sistema de interacción de las relaciones sociales abiertas, por otra restringidas a los objetivos universales del Estado. Una situación de vida y de experiencias políticas convividas bajo esta modalidad de democracia política, administrada por un poder hegemónico, termina desfasando de la movilidad pública a la ciudadanía en cuanto que receptora original y autónoma de la génesis de los poderes para la gobernabilidad¹⁴.

Los poderes del Estado se orientan cada vez más, a la concentración de la ciudadanía en roles de obediencia y cumplimiento a las leyes. Ellas en sí mismas, están y se encuentran interiorizadas en unas prácticas políticas que consolidan el poder para poder reproducir esta forma de prácticas de poder que en modo alguno regresan a las manos de sus usuarios particulares, es decir, la ciudadanía. Pues se encuentra recluido en el orden normativo de los códigos jurídicos, sin posibilidad de superar esas normas por medio de sus propios procedimientos y usos. El derecho positivo resuelve la paradoja en sentido pragmático al escindir al actor social o ciudadano de su capacidad para autorecrear el poder en respuesta a las circunstancias de vida que le son adversas o conflictivas, y que no siempre pueden resolverse en el “marco de la ley”.

Una concepción emancipatoria del poder¹⁵, por parte del colectivo social subordinado, es decir, de las clases insumisas emergentes desde esos sectores de la sociedad civil invisibilizados por una estructura de poder que los excluye, se hace manifiesta toda vez que la ciudadanía se hace consciente de que su participación directa en la conformación y transformación de la política va a depender de una concepción pluridimensional del poder en sus diversas prácticas políticas. El interés del Estado en la administración del poder es el de propiciar un disciplinamiento que garantice el uso legal del poder entre todos, pero esto nos remite a una concepción hegemónica del poder debido a que es a partir del control absoluto del poder que éste se ejerce para no perder o poner en riesgo su legalidad y fuerza. Precisamente, estamos en presencia de la clausura de la política en términos filosóficos, considerada la política como el espacio de aparición de los otros y del que es necesario disponer para desarrollar la racionalidad pragmática y discursiva de las ideas, pensamientos y opiniones, a favor de la inclusión social.

La crisis hegemónica del Estado capitalista, presenta otra fisura más a considerar a la hora de analizar los cambios internos y externos de sus prácticas de poder: pierde su contextualidad¹⁶. Hoy día, otros actores sociales y participantes de los movimientos de cambios y transformación hacen presencia en el campo de los poderes populares y su relación con otras formas de concreción política frente al Estado por parte de la ciudadanía. Esta desconcentración institucional y estatal de los poderes de la política, sirven de compuertas de acceso a esos otros actores de la política que se encontraban despolitizados de la vida de

14 GRAMSCI, A (1966). *Op. cit.*

15 *Filosofía de la praxis*, en el pensamiento gramsciano.

16 GRAMSCI, A (1959). *Op. cit.*

la república. En consecuencia, ahora frente a la conflictividad social se reorganizan las clases contra hegemónicas para declarar su derecho a la resistencia y a la disidencia. Los poderes y sus prácticas sociales se encuentran asociados a relaciones de coparticipación cada vez más estrechas orgánicas. La sectorialidad y funcionalidad social tiende de cualquier modo a desaparecer, pues los espacios de encuentros entre la diversidad ciudadanía son más expuestos y manifiestos, ya que la conflictividad ha roto cualquier tipo de fronteras ideológicas que impedían al acceso en el espacio público. Muchas son las praxis de intervención que se visualizan y concretan en los espacios del poder político con la intención de convertir esos espacios en relaciones sociales que tienden a la democratización de los poderes públicos.

Se desconecta la participación ciudadana de los roles clásicos de integración social que cumplían los partidos y las instituciones¹⁷, y recurre a nuevas estrategias de cooperación y movilidad social donde el concepto de vida pública se contrapone al de control social. Es decir, la ciudadanía se considera plural en la medida en que los actores sociales que participan en la reconstrucción de las tramas o tejidos políticos, se encauzan a un convivir que les permitan tipos de alianzas que socialicen el poder en beneficio de la totalidad ciudadana. Nadie puede quedar excluido del interés práctico de un orden social que asegure la participación social en igualdad de condiciones y de necesidades. Un desarrollo de la vida pública de la sociedad civil¹⁸ que haga posible, precisamente, la equidad frente al otro, cuando todos tienen la oportunidad de hacerse de una praxis de poder que le permite lograr y optimizar la satisfacción de sus necesidades.

La importancia del poder es hacerlo participativo, el sentido ético de la política en su despliegue democrático, es lograr un desiderátum que haga posible hacer del poder un acto colectivo dialógico y comunicativo, pues en ese tipo de acontecer es cuando el poder se revela como poder comunitario ya que los medios y fines se encuentran al alcance de todos, sin restricciones de ideologías o doctrinas. Ya hemos señalado que la formación intelectual¹⁹ es indispensable para el acceso a los poderes públicos, eso se debe a que la política también puede entenderse como un derecho humano a la vida y en su sentido más pleno es cultura para ejercer solidaria y fraternalmente el poder como un sucedáneo para resolver la conflictividad: no desde la violencia o la guerra, sino desde los valores humanos de la paz.

Otro aspecto a destacar, es que este tipo de poder donde reside la ciudadanía del pueblo más que las potestades del Estado, radicaliza la crítica a la coacción de la ley y delibera públicamente sobre el orden de represión de la ley y su asociación con la fuerza que sirve de sustento a la política. Se trata de superar esa contradicción del poder en el ámbito de la política por medio de la libertad que debe condicionar el ejercicio de la ley; y, por consiguiente, el sustrato de moralidad que requiere la aplicación de la ley para que ésta sea, en efecto, justa y equitativa. Por consiguiente, se intenta logra una praxis del poder público a través de ciudadanías cuyos derechos democráticos estén resguardados por el uso cooperativista de los poderes en ámbitos de convivencia donde la justicia en común es sinónimo de convi-

17 GRAMSCI, A (1955a). *Op. cit.*

18 *Ibidem.*

19 GRAMSCI, A (1949). *Il Risorgimento*. Torino, Einaudi.

vencia pacífica y consensuada²⁰. Los derechos humanos que se proclaman y garantizan a través del poder popular de este tipo de ciudadanías, que sirven de vaso comunicante a la transformaciones sociopolíticas del Estado capitalista, son proclives a una interpretación de la política en términos que pueden explicar la paulatina desaparición de los aparatos represivos del Estado, y, por consiguiente, en la emergencia de formas más alternativas de correlacionalidad social. Por esto se entiende que los procesos, mecanismos, estrategias de control social tan propios del Estado capitalista se subsanan y reemplazan por procesos de reciprocidad y encuentros liberados de las coacciones políticas del poder hegemónico.

El resultado es factible pues se trata de otro uso del poder en sentido liberador y no hegemónico. Vale decir, que los poderes públicos al generar un concepto de movilidad y participación social conjunta respecto a fines convenidos y dialogados; entonces, es muy posible que las instancias coactivas de los valores y normas que se legalizan por medio de la aplicación de derecho positivo, logren esa desobjetivación del poder material a favor de los poderes liberadores en los que se asienta la legitimidad del pueblo para solicitar mandato u obediencia. Esta otra concepción del poder de la política es obvio que está más representada por una ciudadanía popular que se reclama el derecho a construir normas de valor cuya legalidad está subordinada a la condición humana de la vida y no a otras instancias de represión que naliena a las vidas de las clases sociales excluidas. Los proyectos políticos alternativos a la racionalidad política del Estado capitalista en su intento contrahegemónico, lideriza formas de luchas sociales cuya capacidad de resistencia en el tiempo es notable más que en otros momentos de la hegemonía del bloque histórico del capitalismo.

Hoy día somos testigos de luchas sociales que advierten en el desarrollo de las praxis del poder popular varias contextualidades políticas; entre las más representativas, la reivindicación a la vida pasa por derechos interculturales a la diversidad humana y de la naturaleza. Lo que supone otro canon de derechos que van más allá de los restringidos por la hegemonía depredadora de la vida humana y de los recursos naturales. Otra más se refiere al diálogo comunal que permite el debate abierto desde los referentes de lengua y habla de cada espacio de interacción social que forman parte del corpus político de la democracia ciudadana. Hoy se apela al reconocimiento político de los poderes comunales y la dialogicidad de esos poderes para lograr revertir el monopolio estatal de los poderes públicos. La experiencia de los poderes populares le otorga particular importancia a las esferas públicas de interacción comunicativa que sirve de génesis a estos poderes populares según se logra la transformación intersubjetiva de la contextualidad política, donde se desempeñan los poderes comunales y la coparticipación ciudadana. La convocatoria a formar parte de estos poderes populares o colectivos es permanente siempre que las crisis de la hegemonía del Estado capitalista, se considera un tránsito para intervenir en los cambios de los roles de la política del Estado hegemónico.

POR UNA POLÍTICA DE LOS PODERES POPULARES

La política debería entenderse como el ejercicio público de participación ciudadana, en la toma de decisiones por medio de un uso del poder distributivo que hace posible lograr las alianzas y los consensos. Es una propuesta que considera el poder como un espacio de

20 GRAMSCI, A (1966). *Op. cit.*

fuerzas correlacionadas, entre la diversidad de actores sociales, en el decurso de sus respectivas movibilidades. Al encuentro de una praxis del poder que permite obtener su legitimación a través de la opinión pública²¹, es que el pueblo como colectivo intelectual orgánico²² que reagrupa la diversidad, necesita de estrategias de participación que permitan descubrir y superar las formas hegemónicas del Estado capitalista.

Entrar en las lógicas del poder impuesto por las clases dominantes, es avanzar en un proyecto de cambios de racionalidad política que afecta la dirección ideológica y cultural de la hegemonía. Es un proceso lento y pausado que requiere decodificar los lenguajes y discursos de la hegemonía en su expresión más abiertamente dominante y coercitiva de sociedad política, con la finalidad de colocar en el espacio de la sociedad civil los problemas de deslegitimación que fragmenta la consensualidad que inhibe la desobediencia y el desacato. La contingencia y mutabilidad del poder político no se considera como la realidad concreta del poder en su realización. Sino que se supone abstracto y en tal sentido suficientemente universal como para ser aceptado sin resistencia por todos. Sin embargo, ello no es así pues el poder está condicionado materialmente por los sentidos de las acciones y actos de las clases, y en especial del pueblo. Hacia ese horizonte de experiencias que se gestan en torno a la realización del poder como expresión de la coparticipación, es que se orienta la praxis liberadora en contra del poder ejercido por el Estado en la sociedad clasista.

La relación entre la repolitización ideológica que define la conciencia crítica de las clases subordinadas o marginales, y la hegemonía política que deriva del uso coactivo del poder, es el análisis contrahegemónico que permite interpretar la salida del pueblo hacia el espacio público donde se enfrenta en su carácter de pluralidad ciudadana a la hegemonía que se debe transgredir con la lucha revolucionaria. La otra cara de la política cívica o ciudadana, popular o colectiva, tiene ante sí la urgencia de producir una reflexión teórica y una praxis estratégica, que abra los campos de la discriminación y exclusión con la finalidad de ser reabsorbidos por normas generales de buen vivir y de justicia para todos. Pero se requiere de una cultura popular del poder político que no esté viciada por los patrones de consumo y dominación de los usos de la política gubernamental, que siempre responden a los intereses particulares o grupales de las clases en alianza institucional, que en modo alguno dejan de estar en cogestión con el sistema de producción y reproducción del mercado y del capital.

Se trata, por consiguiente, de entender que este es el primer aspecto de enfrentamiento contra la hegemonía: las relaciones de producción no cesan ni dejan de estar al servicio de los poderes políticos de las clases constituidas como hegemónicas; pero tampoco se puede dejar de lado la correspondiente influencia de los poderes mediáticos y comunicacionales en la construcción y reforzamiento ideológicos de los símbolos y representaciones del orden cultural que se interioriza en la vida cotidiana de la ciudadanía.

La política de los poderes ciudadanos, no puede aceptar la reproducción de esta formación hegemónica desde sus raíces culturales; por el contrario, los movimientos políticos emergentes y alternativos remiten constantemente a otras contextualidades políticas donde el poder popular originario se recupera a partir de acciones y prácticas de autotransformación y de recreación de los poderes en la participación pública junto a otros. La lucha social

21 GRAMSCI, A (1955b). *Op. cit.*

22 GRAMSCI, A (1959). *Op. cit.*

es gregaria y congrega a todos aquellos que sufren la desigualdad y la discriminación, frente a la omnipresencia de un poder que se absolutiza en el Estado que no deja salidas a nadie y menos aún, es capaz de reconocer la libertad del otro para manifestar y expresar su desacato e insumisión.

El control social por medio de la política tiende, por consiguiente, a crear el universo de regulaciones abstractas y universales cuya valoración práctica desde el punto de vista de la existencia material y necesaria de cada persona, se le impone a los otros como un sistema de conductas previamente programas y adecuadas a los requisitos de manutención y justificación de la hegemonía. En los colectivos emergentes, el sentimiento político de hacerse pueblo desde las condiciones materiales de exclusión, les permite fracturar y desregular el sistema hegemónico que se vale del consenso cívico para no cesar en su coacción política. La genuina naturaleza del asunto público en la política, es la aparición de una praxis del poder que se atribuyen unas entidades culturales para la participación en una sociedad que les domina y aliena permanentemente. Su salida de la clandestinidad y su rechazo inminente a las institucionalidades del poder constituido, permiten la construcción, por una parte, de estrategias de resistencia y autodefensa del pueblo en su búsqueda por las libertades democráticas y los derechos humanos; por la otra, en la formulación de una teoría de la intersubjetividad emancipada entre quienes “desde abajo” se reconocen como la población y la urbe explotada y expoliada por la depredación de las leyes del mercado y del consumo, que anulan sus vida y los despojan de un destino más humano.

En este panorama muchos se pueden reconocer como formando parte de un pueblo que se autoafirma y reconoce en sus libertades compartidas, porque cada uno de los miembros de esa categoría tiene conciencia clara y lúcida de lo que es el poder como mediación contingente para la realización de un buen convivir. Las luchas contrahegemónicas, son luchas de contra poderes que deben acontecer en ese espacio de copresencia, donde aquellos ciudadanos que se hacen pueblo concreto, sin desconocer sus particularidades e individualidades, sin obstruir o anular las diferencias; entienden como imprescindible, acceder a un uso plural y coparticipativo de las fuerzas del poder para abrir la sociedad y el Estado, en sentido intercultural y dialógico. La auténtica praxis contra hegemónica será esa que es capaz de convocar las voluntades y los intereses, las necesidades y los proyectos de vida, en un orden de movimientos espaciales y temporales que transformen la política en una relación humana abierta ante los otros, y sin la que nadie puede entrar a formar parte del proceso de liberación filosófica e histórica que con toda urgencia se debe consolidar en la América Latina.



La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina

Configuration of a Counter-Hegemonic Horizon in the Andean Region

Luis TAPIA MEALLA
CIDES-UMSA

RESUMEN

Se presenta un análisis de la construcción colonial y capitalista de la hegemonía en los estados-nación, con énfasis en el desarrollo de éstos en América Latina y su estricta codependencia entre economía y política en las estructuras de gobierno. Ello genera una reproducción transnacional de la hegemonía que impide el desarrollo de procesos de emancipación más locales o nacionales en los estados de la región andina. Alguna alternativa posible está representada en los movimientos sociales de Bolivia, que en su intento por crear un horizonte contra-hegemónico intentan una unificación de los pueblos indígenas y un ideal de estado plurinacional.

Palabras clave: Contrahegemonía, región andina, Bolivia, Estado plurinacional.

ABSTRACT

This paper presents an analysis of the colonial and capitalist construction of hegemony in nation-states, emphasizing their development in Latin America and strict co-dependence between economy and politics in government structures. This situation generates a transnational reproduction of hegemony that impedes the development of more local or national emancipation processes in states of the Andean region. A possible alternative is represented by social movements in Bolivia, that, in their intent to create a counter-hegemonic horizon, attempt a unification of indigenous peoples and an ideal of the plurinational state.

Key words: Counter-hegemony, Andean region, Bolivia, plurinational state.

Para bosquejar el modo en que se han desplegado algunas fuerzas y proyectos que se podrían llamar contra hegemónicos en América Latina y en particular en la zona andina, quiero hacer primero una caracterización del fondo histórico, en relación al cual este tipo de política se ha desarrollado. Esto implica pensar y caracterizar brevemente el tipo de hegemonía contra la cual se hace un otro tipo de política y construcción histórica. Sugiero distinguir varios niveles de profundidad en lo que se podría llamar el fondo histórico, en relación al cual se despliega la política de la cual se va a hablar.

Aunque se trata de política local y regional ocurre en un horizonte y en un tiempo histórico que tiene dimensiones mundiales, ya que el modo en que se ha configurado el sistema mundial determina la construcción de cada uno de los estados y las formas de vida política, no de manera exclusiva. Siguiendo las pautas de análisis sugeridas por Antonio Gramsci cabría distinguir un nivel de profundidad en el fondo histórico que sigue operando y condicionando incluso las formas contestatarias actuales, es aquel que corresponde a la construcción de la hegemonía burguesa que se articula en la construcción y despliegue del mundo moderno.

De manera sintética bosquejo una trayectoria de análisis de la construcción de hegemonía en Europa y Estados Unidos, la que ha estado fuertemente vinculada a la construcción de estados-nación, es decir, procesos de articulación y unificación política en el ámbito de fronteras nacionales. A la vez que se ha articulado desde dentro de estos procesos de construcción estados-nación, ha sido alimentada por formas coloniales e imperialistas de dominación de otras partes del mundo, es decir, evitando que en otros países se construya estados-nación y se articulen formas de autonomía política, de soberanía nacional.

Por eso, una de las facetas del desarrollo de la modernidad y de la construcción de estados nación ha sido la expansión colonial y las guerras mundiales. Una de las pautas recurrentes de la construcción de hegemonía en Europa y en Norteamérica tiene que ver con el despliegue de su capacidad de imponer su soberanía política y, por lo tanto, sus intereses económicos por sobre otros países e históricas políticas. Esto ha incluido la organización de relaciones de subordinación de los bloques dominantes en otros estados y, por lo tanto, de los estados en la periferia. Uno de los resultados del colonialismo y el imperialismo ha sido que ha puesto ha puesto condiciones de limitación estructural a la construcción de la hegemonía en la formación de los estados en la periferia capitalista.

René Zavaleta propuso una categoría que puede ser útil para sintetizar el tipo de argumento que quiero desarrollar. Se trata de la noción de forma primordial. Zavaleta sugirió pensar a través de esta noción el modo en que se articulan estado y sociedad civil en cada historia nacional, junto a las mediaciones a través del las cuales se lo hace, el cómo esto va cambiando, el cómo se reforma políticamente, producto de la dinámica de la vida política interna e internacional. Una de las claves de articulación de la *forma primordial* es el cómo se articula economía, producción y poder económico con las estructuras de gobierno. La forma de continuidad que tuvieron las estructuras primario exportadoras en la mayor parte de los países de América Latina ha hecho que las estructuras económicas por largo tiempo se caractericen por la articulación subordinada de las estructuras económicas de los nuevos países a los procesos de acumulación mundial.

Desde tiempos coloniales esto ha planteado la dificultad que construcción hegemónica en el seno de los países periféricos, por limitaciones económicas dadas por este tipo de articulación subordinada, como también por la mentalidad política.

Contra estos obstáculos internos y externos, que dependen de forma la forma en que se articulan los grupos dominantes internos con los poderes internacionales capitalistas, se han desplegado durante un tiempo procesos de movilización y reforma, incluso revolución, orientados a la construcción de un estado-nación, en muchos casos articulados por alianzas que se configuran entre sectores medios, obreros, campesinos y en algunos países fracciones de la burguesía. La principal estrategia económica fue nacionalización de los recursos naturales, de la explotación de los mismos, en algunos casos el tránsito a la transformación interna y a la industrialización. Este tiempo de nacionalización no sólo económica sino también política o de expansión del estado en los territorios, que empiezan así a ser nacionales, han sido los momentos en los que con mayor amplitud se han desplegado proyectos hegemónicos, en el sentido de una articulación de dominio y dirección. Esto implica, estrategias de control de la estructura económica y de control estatal y dirección de esta instancia para la ampliación de la estructura económica, utilizando el excedente de la actividad para procesos de integración política y de redistribución de la riqueza.

Hubo una fuerte implicación entre movimientos nacionalistas y democratización política y social, y con la construcción de estados nación. Este tipo de procesos puso límites a las estrategias de acumulación transnacional. Algo similar ocurre en el seno de los países centrales en el sistema capitalista, en los que la democratización interna también fue el principal límite a la apropiación privada en la producción de la riqueza.

Una de las principales estrategias y políticas desplegadas en el continente, en particular en el sur de América Latina ha sido la desarticulación de las formas primordiales a través de golpes de estado que instauraron dictaduras militares, que tuvieron como uno de sus principales objetivos tareas la privatización o reprivatización de los recursos naturales y la expulsión de los sujetos populares de la vida política, aquellos que habían sostenido regímenes democratizadores de la fase previa.

El modo en que se organizan las relaciones de dominación en el horizonte de las estructuras políticas regionales y mundiales ha hecho que sea difícil construir hegemonía al interior de cada uno estos países, es decir, una buena articulación entre dominación y dirección, sobre todo en el ámbito de la dirección. La fase de implantación de dictaduras responde al fracaso de construcción de hegemonía burguesa, por lo tanto se pasa a la fase dictatorial del estado. Frente a esta configuración autoritaria se han desplegado sendos movimientos de articulación de la sociedad civil orientados a reclamar y conquistar la transición a un régimen que reconozca libertades políticas y restablezca un régimen de partidos o democracia representativa.

Esta fase de implementación de regímenes representativos, sistemas de partidos y elecciones América Latina en los años 80, ha sido el tiempo de implantación de las reformas neoliberales en el continente, es decir, 200 procesos de privatización y de una articulación más intensiva y subordinada al sistema económico mundial y también a las estructuras de regulación política económica internacional. Se podría caracterizar la configuración política que resulta en varios países en esta época como presidencialismo colonial, es decir, regímenes en los que se elige gobernantes a través de competencia de partidos y se legitiman esas autoridades a través del voto, pero el contenido de las decisiones y la legislación está preparada y definida por poderes transnacionales, es decir, por poderes coloniales. En este sentido, lo que hacen los presidentes y los partidos, que son mayoría o coalición gobernante, es legalizar una dirección política elaborada y ejercida desde ámbitos transnacionales, por otras soberanías.

Hice este rodeo para plantear que en América Latina en los años ochentas y noventas, los elementos que hay de hegemonía en nuestras sociedades en gran parte son contruidos y dirigidos en un nivel transnacional. Se trata del despliegue de un modelo de organización de la economía y de reforma de la vida política de los estados y los gobiernos que sigue un patrón de dominación regional y mundial, lo cual dificulta la construcción hegemónica para los bloques dominantes en lo interno en cada estado-nación. De hecho, se ha pasado por una fase de fuerte enfrentamiento para implementar las medidas neoliberales. Algunos regímenes gozaron de apoyo plebiscitario, sobre todo electoral, apoyado fuertemente por poderes externos que crearon la sensación de que no hay otra alternativa y que, por lo tanto, era mejor adecuarse a las nuevas condiciones de reorganización del mundo económico y político.

Luego de una década o dos los bloques dominantes empiezan a enfrentar fuertes crisis, derrotas y colapsos político-electorales, que incluso los hacen desaparecer del escenario político. Esto está producido por una recomposición de fuerzas internas. Primero quisiera remarcar este rasgo general, que implica los límites que tiene la construcción hegemónica al interior de cada país para los bloques dominantes internos. El modo de subordinación al modelo económico y político externo les pone límites en tanto fuerzas capaces de organizar una concepción del mundo, una dirección política o un proyecto político, como también a la capacidad de articular un significativo grado de autonomía ligado a la dinámica interna, es decir, a aspiraciones y proyectos imaginados en el seno de cada país. Por el otro lado, esta debilidad está acompañada de un fuerte soporte externo al modelo económico. Las políticas públicas y las reformas estatales vienen preparadas desde fuera. Eso ha implicado un subdesarrollo o una involución en los partidos, que han empezado a perder esta capacidad. Cuando se pierde la capacidad de hacer proyecto político se pierde la capacidad de construcción hegemónica. En este sentido, se podría decir que los rasgos que había de hegemonía en América Latina, en particular en países como Bolivia, resultan de una construcción internacional o transnacional, en la que el bloque político-económico dominante aparece como uno de los eslabones o uno de los agentes, con una función secundaria. Estos eslabones han empezado romperse en la última década.

En la construcción de hegemonía es clave la capacidad de articular una concepción del mundo, de la época, del país. Se trata de articular un proyecto y socializar un conjunto de principios, valores y prácticas de articulación política y organización de la cultura. En esto se necesita integrar, aunque sea de manera subordinada; se necesita responder a los sujetos, a las necesidades internas y a sus proyecciones políticas. La política neoliberal implementada por los bloques dominantes en lo interno les planteó un límite en términos de capacidad de dirección y de construcción hegemónica.

Reconstruyó brevemente una de las líneas de articulación de algo que se podría llamar un proceso contra-hegemónico, es decir, contra la hegemonía del proyecto neoliberal en la región y en la época. Primero describo la trayectoria particular de la historia política reciente de Bolivia, para luego hacer algunas comparaciones con otras historias más cercanas. Uno de los ejes de la articulación del horizonte contra-hegemónico en la región viene de los procesos de organización, unificación, crecimiento y desarrollo de capacidad de proyecto político que se ha dado en el seno de las organizaciones indígenas. En el caso boliviano se trata en particular de dos vertientes paralelas. Por un lado, se ha dado un proceso de unificación en lo que llamamos tierras bajas, es decir, la Amazonia, los llanos orientales y el chaco en el sur, territorios en los que existe la gran diversidad cultural contenida en el país, más de 30 diferentes culturas, la mayor parte de ellas con poblaciones relativamente

pequeñas. La mayor parte de ellas viene de una matriz cultural nómada. Algunas se han sedentarizado, se han vuelto agricultores debido a la presencia de los jesuitas y las misiones. Muchos de ellos están articulados a diversas formas de explotación del trabajo y de los recursos naturales Bolivia.

Han generado ocho grandes formas de unificación regional. Cada una de ellas es una asamblea indígena que a su vez ha unificado cuatro o cinco diferentes pueblos y culturas que habitan los mismos territorios. Luego han generado una forma de unificación de todos los pueblos de tierras bajas, que es el CIDOB, la central Indígenas de pueblos del Oriente. De ahí viene la idea y la demanda de una asamblea constituyente, de una gran marcha que iniciaron el año 90 reclamando territorialidad. Aquí cabe señalar que territorialidad en la zona andina en las últimas décadas significa un modo de concebir la unidad de espacio, cultura, forma de producción, de una concepción del mundo y estructuras de autoridad, es decir, autogobierno.

Por el otro lado, desde tiempo antes en tierras altas, en la zona andina con predominancia de quechuas y aymaras, se han desplegado por lo menos dos procesos de unificación: el sindicalismo campesino que se ha autonomizado a fines de los setentas respecto del estado y los militares y hasta hoy sigue creciendo en el país. Al inicio tiene una fuerte influencia el katarismo, que es una concepción político, ideológica, cultural, que propuso tener una doble mirada como clase explotada o campesinos y como cultura o pueblo que además piensa su autogobierno y su reconstitución. En su seno debaten y coexisten tendencias kataristas, campesinistas modernizantes e indigenistas. Otra forma de unificación y de articulación política es el Consejo de Aylus y Marqas del Qollasuyu, CONAMAQ, que está orientado a la reconstitución de territorios y estructuras de autoridad tradicionales, articula a aymaras y quechuas en la región.

En breve, una de las formas de articulación del horizonte contra-hegemónico es este proceso de unificación de pueblos que históricamente han pasado por la colonización, el dominio liberal, el nacionalista y el neoliberal. Desde hace varios años han planteando la reforma del estado y de la estructura económica, en términos de un reconocimiento o una recomposición igualitaria, que en particular que reconozca la autodeterminación y su territorialidad.

A esto se ha articulado la emergencia de algunos movimientos anti-privatización, que han frenado la privatización de los bienes públicos como el agua, han empezado revertirla parcialmente. Estos mismos núcleos han desarrollado y socializado la demanda de nacionalización de los hidrocarburos, que se ha vuelto el eje de la reforma política y económica en Bolivia. Estos movimientos anti-privatización son actualizaciones en nuevas condiciones de la memoria nacional-popular acumulada en las luchas populares durante siglo XX, primero en la construcción de un estado-nación y la nacionalización como también en las luchas por avanzar en la presencia de los trabajadores en los procesos de gobierno. En ese sentido, la coordinadora del agua en Cochabamba en su lucha contra el proyecto neoliberal privatizador ha articulado una propuesta de autogestión y participación ampliada de los ciudadanos en la gestión del agua. En este sentido, se podría ver que el horizonte contra-hegemónico ha sido configurado por una politización de los procesos de unificación política de aquellos pueblos que encarnan la continuidad de las culturas prehispánicas y también la persistencia de sus estructuras de vida social política, además de sus identidades y lengua. El horizonte contrahegemónico en parte se configura a partir de matrices no modernas. Se trata, sin embargo, de fuerzas sociales y políticas que han organizado también formas modernas de presencia en la sociedad civil y de interacción con el estado. Se están

articulando las formas sociales y políticas propias de su cultura, ligadas a estructuras comunitarias y de dinámica de asamblea comunitaria, con sindicatos y partidos organizados por ellos mismos.

Se podría distinguir dos grandes periodos o épocas de configuración del horizonte contra hegemónicos. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo y constitución de bloques históricos en torno al desarrollo de los movimientos obreros y proyectos socialistas, es decir, crítica de la hegemonía burguesa y construcción de las articulaciones políticas alternativas desde dentro la modernidad. Esto se desplegó en Europa durante el siglo XX y también en América Latina. Estuvo fuertemente ligado a la construcción de estados-nación, a partir de la articulación y construcción de bloques hegemónicos que encarnan la articulación hegemonía burguesa o también a través de la construcción de otros bloques en torno a sectores populares y el movimiento obrero, que también operaron en el horizonte del estado-nación. Se podría decir que hay otra época de articulación de horizonte contra- hegemónico que está configurado a partir de los procesos de unificación, movilización y articulación de proyecto político desde movimientos comunitarios indígenas, que activan el lado anticolonial o la crítica a la continuidad neocolonial de las estructuras del estado moderno y del capitalismo.

Los bloques históricos que empiezan a configurarse y soportan la construcción de este horizonte contra-hegemónico son básicamente las formas de unificación de los pueblos indígenas. Uno de los elementos de este horizonte contra-hegemónico es la idea de un estado plurinacional. La idea de estado plurinacional implica el cuestionamiento de uno de los principios de organización en las formas centrales de la modernidad, que es el estado en general y en particular el estado-nación; es decir, la articulación de un solo sistema de instituciones de gobierno en los territorios del país, organizados en base a los principios de organización de la vida política de una sola cultura.

En territorios donde existe diversidad cultural la idea de estado plurinacional implica el reconocimiento de organización política de la pluralidad y pluralismo jurídico, el reconocimiento de una diversidad de formas de autogobierno que responden a diferentes tipos de organización, producción y reproducción del orden social. En este sentido, la idea de un estado plurinacional es uno de los principales componentes del horizonte contra-hegemónico que se está configurando en la zona andina en América Latina. Lo más importante, sin embargo, son los sujetos, que son la condición material e histórica que lo hace posible, esto es, los procesos de organización, unificación y producción de proyecto político que se está dando entre los diferentes pueblos y culturas que históricamente han sido subalternos.

La idea que propuso Gramsci tiene como componente central la noción de bloque histórico. Las hegemonías construidas se articulan a través de la construcción de bloques históricos, es decir, articulación de sujetos, de clases, fracciones de clases, en torno a un modo de organizar la cultura, la economía y la reproducción social y la forma de gobierno, a través del conjunto de principios organizativos. La hegemonía más largamente constituida es aquella que se articuló en torno a la modernidad y un bloque histórico bajo dirección burguesa en el mundo moderno. Una de las peculiaridades de la articulación de horizonte contra hegemónico en la región tiene que ver con que se están constituyendo varios bloques históricos de manera paralela y a la vez. En el caso de Bolivia se trata de la construcción de un bloque histórico que resulta de la unificación de los pueblos de tierras bajas, que ocurrió de manera autónoma y paralela en relación al proceso de unificación y despliegue de fuerzas y proyecto político que se da en tierras altas, sobre todo en torno al núcleo aymara. Se puede pensar que cada uno de estos procesos es una construcción de bloque histórico. Se

trata de procesos de unificación de algo, que si bien tenía como base sobre todo en tierras altas una comunidad de rasgos y estructuras sociales económicas y culturales, no necesariamente existe como unidad política. La hegemonía tiene que ver con unificación política, que se vuelve proyecto de transformación global, por lo menos del horizonte de un país. Se trata del despliegue de varios bloques históricos de manera paralela, que han puesto en crisis a los gobiernos neoliberales.

Han experimentado algunos momentos de fusión e interpenetración. La idea de una asamblea constituyente responde a dos cosas a la vez en esta perspectiva de hegemonía. Por un lado, se convocó una asamblea constituyente con la idea de que se necesita un tiempo y un espacio para deliberar y diseñar la forma de coexistencia y cogobierno, entre una diversidad que se reconoce políticamente organizada, con capacidad de reforma pero que ninguno de estos sectores por sí solo se vuelve dirigente. En este sentido, se necesita la construcción colectiva. La idea de una asamblea constituyente responde a una condición en la que ningún sector o fuerza social y política puede por sí misma convertirse en dirección y una nueva forma de articulación hegemónica. Una asamblea constituyente es necesaria cuando el proyecto no ha sido articulado por fuera. Se necesita construirlo colectivamente, es una modalidad de construcción que incorporaba como parte de su táctica y estrategia la construcción colectiva utilizando algunos espacios que se han desarrollado en la historia de democratización de los estados modernos.

Otra faceta de esta misma circunstancia tiene que ver con que una asamblea constituyente es posible, aceptada y realizable en algunos de nuestros países- como Ecuador y Bolivia, se vuelven una consigna que está operando en Perú y Argentina y en otros lugares hacia adelante como parte del proyecto político- porque ha habido ya un proceso previo de construcción de bloques históricos que han desarticulado la hegemonía burguesa. Han empezado a recomponer la vida política desde dentro a través estos procesos de unificación, de movilización y propuesta política. La sentido la asamblea constituyente es parte de un proceso y resultado de un proceso de construcción de nuevos bloques históricos, por lo tanto, del nuevo horizonte contra-hegemónico, en el que uno de los componentes centrales es la idea de un estado plurinacional, que implica romper el monopolio de la política y la pretensión del monopolio de la política presente en toda la historia de los estados modernos. Implica la instauración de una pluralidad de espacios y formas de autogobierno.



Gabriel ANDRADE. *Breve Introducción a la Filosofía de la Religión*. Ediciones de la Universidad de Cádiz. 2011.

Dr. Ángel MUÑOZ. LUZ, Maracaibo, Venezuela

Hace unos días Gabriel Andrade me propuso que le presentara su libro. Tendré que comenzar tomando prestados un par de versos a Lope de Vega: “Un soneto me manda hacer Violante, y en mi vida me he visto en tal aprieto”.

Ya anteriormente pude escurrir el bulto, cuando Gabriel me hizo solicitud similar. Ingenuo de mí, pensé haberme librado de esa amenaza. Pero es que la amenaza es el propio Gabriel; y como es buen amigo, ahora que me lo volvió a pedir ya no tengo escapatoria y no puedo arriesgarme a libramme de la amenaza, que sería tanto como perder al amigo. Que Gabriel sea una amenaza es algo fuera de duda. Cuando uno tiene con él una conversación sobre un tema de cierta seriedad, no pasan dos días sin que te envíe un escrito sobre ello, pidiéndote tu opinión. Simplemente, recuerden ustedes que hace –creo– escasamente un año, y en este mismo ambiente, Gabriel Andrade presentaba otra obra suya. Me viene, de nuevo, a la memoria Lope, quien decía de sus obras que muchas de ellas, “...en horas veinticuatro, pasaron de las musas al teatro”.

En mi vida, digo, me he visto en tal aprieto. Si mal no recuerdo, creo que es la primera vez que acepto hacer la presentación de un libro. Está en contra de mis principios. Nunca me creí autorizado para decir lo que generalmente suele decirse en esas ocasiones. Sólo la amistad y la deuda intelectual que tengo con Gabriel, agudo crítico de mis propios desvaríos, me han obligado finalmente a aceptar su invitación. Porque parece que, en estas ocasiones, resulta obligado emitir opinión y alabanzas al libro que se presenta. Sin embargo, no haré tal. Porque no voy a dar mi opinión. Hacerlo lo consideraría ofensivo para el autor, constituyéndome en algo supuestamente superior a él, árbitro para desaprobar o aplaudir su obra; y ofensivo para sus posibles lectores, al constituirme en algo tan superior y por encima de ellos como para aconsejar o sugerir lo que deben criticar o aplaudir del autor. No hablaré, por tanto, ahora de los posibles aciertos y desaciertos que a mi entender pueda haber en el libro. No me desharé en alabanzas, que no las creo ni necesarias, ni oportunas. El autor ha mostrado ya capacidad sobrada para emitir esas opiniones

acertadas; y, en todo caso, tiene todo el derecho para emitir las que un lector pudiera considerar desacertadas (Habría que ver quién es el desacertado). Es bueno no caer en la tentación de considerarse al modo de medievales Condes, a cuya torre del homenaje esperan que se acuda, en solicitud de aprobación. Si alguien siente la necesidad de hablar sobre un tema, ello es motivo suficiente no sólo para permitirse, sino para alentarle a hacerlo. Si a él le interesa el tema, el tema interesa; sin que su interés haya de considerarse de menos peso que el interés de otros; y sin necesidad de que los denominados pares, a veces con menos créditos que el sufrido solicitante, claramente impares, casi siempre con menos dominio del tema que éste, den su benevolente aquiescencia.

Lo más que me siento autorizado para decir al respecto es que, en todo el *maremagnum* de opiniones e “-ismos” que se exponen en la obra, disfruté con ella; que a mí me gustó; y que espero que cuando ustedes lo lean, les gustará también. Eso sí: no hagan como la mayoría de colegas y “amigos” de los autores que, por sobre el trabajo que éstos echaron sobre sus hombros para escribir el libro, sus colegas y “amigos” se creen con derecho a que el sufrido autor tenga, además, que regalárselo. No esperen a que el autor lo haga. Si tan interesante le van a decir que les parece, cómprenlo al menos.

A pesar de lo anteriormente dicho, o precisamente por ello mismo, he de confesar que una de las frases más acertadas, a mi entender, es la del autor en su *Introducción*: “el presente libro no pretende imponer posturas definitivas a favor o en contra de...” A juzgar por el título, el libro, ya que habla de Filosofía de la Religión, parece ser contradictorio; ya que contradictorias parecen ser la Filosofía y la Religión, basada la primera en argumentos de razón y la segunda, en cuanto fundada en una revelación, fruto en definitiva de la autoridad. Pero no nos precipitemos.

FILOSOFÍA: Si el lenguaje es la exteriorización de nuestro pensamiento, no se puede pretender dar el más mínimo paso en el terreno de lo racional si no atendemos a ese lenguaje, en el que pretendemos “traducir” lo que tenemos en mente. (Esto, y no otra cosa, es lo que Aristóteles llamaba hermenéutica). Pues bien; el lenguaje nos dice que *filo-sofía* es, como nos han repetido muchas veces, el *amor por la sabiduría*. Una expresión, tal como se entiende e interpreta en la mayoría de las veces, muy mal entendida e interpretada. Porque se malentiende ahí tanto *amor*, como *sabiduría*.

Phileo es amar, sí. Pero es también y -sobre todo aquí-, ansiar, esto es, buscar afanosamente, perseguir. O sea que la Filosofía no es un amor que se hace; ni un amor que se tiene a algo; es un amor que, en todo caso, se busca; búsqueda, se le ame o no, del saber. Aunque tal búsqueda resulte muchas veces muy poco placentera. Será bueno recordar aquí la conocida frase de Sócrates, uno de los grandes filósofos, uno de los grandes sabios; y que, de su propia sabiduría, decía: *Sólo sé que no sé nada*. La única sabiduría de la que nos dice que poseía era el saberse ignorante. La sabiduría, según el sabio Sócrates, no es el saber que se posee, que considera nulo, sino el saber que se busca; el saber en cuanto buscado: *philosophia*; y que se busca siempre, siempre en proyecto, en propio proyecto, partiendo de lo que, sea o no sea algo, uno sabe que sabe; o sabe que no sabe.

Se trata, además, de Filosofía DE LA RELIGIÓN: Hemos dicho hace poco que tradicionalmente se entiende que la Filosofía se reduce a métodos estrictamente racionales, y que la Religión, o la Teología, se basa fundamentalmente en fe. En tal sentido, y por difícil que resulte, es obvio que hablar de Filosofía de la Religión tendrá que hacerse prescindiendo estrictamente del punto de vista de las diferentes Religiones. Andrade lo establece claramente desde el principio. Prescindiendo de que haya doctrinas particulares de cada religión que justifiquen un estudio filosófico sobre ellas, él se limita a los temas religiosos más universales, comunes a todas las religiones; se limita, pues, a lo que es la Religión "asépticamente pura", diríamos; del mismo modo que una Antropología filosófica se ocupa no de este hombre o de esta clase de hombres, sino (¿simplemente?) del hombre. De otro modo, se estaría dejando de hacer Filosofía para meterse, en todo caso, en terrenos de alguna de las Teologías. Gabriel ha evitado ese riesgo, manteniéndose en el terreno estrictamente racional filosófico. Es uno de los puntos de su libro que me gusta (no digo que sea bueno; ni malo; solamente que, a mí, me pareció digno de subrayar). Con ello, además de acreditar su personal labor filosófica y de manifestar su respeto ante la particular postura de sus lectores, deja libre el camino a cualquiera de éstos para su personal respuesta al tema de su opción religiosa. Cosa que me parece un nuevo punto, y no el menor, a favor del libro de Andrade.

Al hacer, pues, Filosofía de la Religión, se limita escuetamente a LA Religión, no a alguna de ellas. Se trata de ese denominador común propio de todas las Religiones. Para saber en qué consiste ese denominador común, en qué consiste el escueto concepto de Religión, será bueno recurrir, de nuevo, al lenguaje. Que es, por cierto, por donde comienza Andrade; por exponer una definición de Religión, partiendo de la etimología de la palabra. El caso es que no hay consenso en una etimología clara y definida de "Religión". Unos derivan la palabra de la latina *re-legere*. Más generalmente, se la hace descen-

der de *re-ligare*. Pero, aun en este caso, hay quienes entienden el prefijo *re-* en el sentido de deshacer algo hecho, como en *re-tirar*, con el significado, por tanto de des-ligar y des-atar, soltar. Pero los más atienden a que el prefijo *re-* tiene también el sentido opuesto de reiterar, de volver a tomar, como en castellano *re-hacer*, *re-unir*, *re-coger*. En este caso, *re-ligare* tendría el significado, opuesto al anterior, de volver a ligar, volver a atar, amarrar, sujetar.

Ahora bien; la Religión ¿vuelve a unir qué, en qué, o con qué? Con el permiso del autor, me atreveré a incursionar en su terreno propio, el de la Sociología. En ésta, algunos sociólogos sostienen que mientras el hombre, o lo que llegaría a ser hombre, se mantuvo fiel a su Naturaleza, o a la Naturaleza, no tuvo mayor problema de conducta; lo único a quien seguir era la Naturaleza. El problema llegó cuando el colectivo se desentendió de ésta, o cuando alguien desligó al colectivo de la Naturaleza para sustituirla por sí mismo, al autoproclamarse líder y norma, y convertirse en su dueño. El colectivo se desarticuló. Y hubo que reconstruir, *volver a hacer* el orden primigenio; *volver a establecer* unas normas a las que había que someterse: la Religión. En tal concepción, la Religión, sucedáneo de los instintos, estaría más cerca de éstos que de un comportamiento racional.

Andrade comienza por exponer una definición de Religión partiendo de la última etimología expuesta. Esa es su postura, su concepción, su derecho de elección. En base a ese presupuesto habrá que interpretar cuanto se diga en el libro. Si hay autores que se basan en otras concepciones, habremos de felicitarnos por ello, porque tendremos la oportunidad de elegir, ejercitando así nuestra racionalidad, pudiendo escapar del dogmatismo de muchos autores, o de nuestro propio borreguismo; algo más, esta oportunidad, algo más que agradecer a Gabriel, quien sin duda pretende con su libro que cada quien opte por su propia reflexión. Unamuno decía que los filósofos se habían pasado siglos tratando de definir las cosas; qué es el ente, el hombre, la justicia. Definir, es decir, delimitar, dejar claros los límites de cada concepto para ver hasta dónde llega, qué es lo que comprende. Pero que él, Unamuno, no quería definir y aclarar conceptos; que él quería, precisamente, todo lo contrario: confundir al lector; excitarlo y sacudirlo, para así estimularlo a la reflexión, para que, mediante su propia reflexión, pudiera salir de su confusión. Gabriel, más unamuniano, quizá, de lo que sospecha, y aunque sin confundir quizá al lector, está proporcionando en este libro elementos de reflexión para que el lector saque sus conclusiones. Las suyas propias, las del lector.

Nadie mejor que Andrade para expresar qué es lo que él pretende; nos lo dice no más comenzar su precisa *Introducción*. Se trata, dice, de un libro dirigido a quienes buscan iniciarse en el estudio de la religión. Un área ampliamente estudiada, pero sobre la que en castellano no abundan los libros que, sin tec-

nicismos, introduzcan en el tema. Un libro, continúa, que no pretende ser especialmente innovador, sino presentar de modo sencillo los temas generales de la filosofía de la religión. Estudio histórico, no por autor, época o corriente, sino por temas. Y, tras exponer las posturas de la Filosofía de la Religión a partir de la existencia de Dios, estudia los argumentos sobre la inexistencia de Dios. Continuando luego con el tema de la vida después de la muerte, para terminar con la confrontación entre la fe y la razón.

Es lo que nos dice el propio autor en su *Introducción*. Yo, ya lo dije, no añadiré nada; ni críticas a lo que pueda parecerme desacertado en el libro, si lo hay; ni alabanzas de lo que me parezca acertado, si lo hay. Sólo serían apreciaciones subjetivas, que no tienen por qué tener más valor que las del autor o las de cualquier otro lector.

Ya les dije de qué va el libro. Se trata ahora de que ustedes lo lean. Unamuno, otra vez, decía que una cosa era la novela que él había imaginado y escrito, y otra -muy difícilmente la misma- la que iba recreando en su mente el lector, conforme avanzaba en su lectura. Y yo no debo interferir entre lo que escribió Gabriel y lo que ustedes conciben con su lectura.

Bien: "catorce versos dicen que es soneto, contad si son catorce, y está hecho".

Jonatan Alzuru Aponte. *Bocetos para una Estética del Vivir*. Editorial Bid&Co, Caracas, 2010.

Rafael HURTADO MALPICA. Universidad Simón Bolívar / Cipost. Faces. UCV.

La Filosofía: una vagabunda despedida.

Boceto para una estética del vivir es antes que nada, un texto demasiado parecido a su autor. Y esta sobre identificación en tiempos donde todas las identidades están puestas en remojo, es de entrada, sospechosa. Un boceto que aparece así, en singular, único, solitario, *unum in se, divisum ab alio*, separado de otros que seguramente estarán por allí (que seguramente han de estar en otro lugar, escondidos), tiene que llamar por lo menos a interrogarnos por el ejercicio filosófico del autor.

Y va la sospecha de suyo no porque yo dude de la entereza o la pertinencia o la coherencia del texto. Mucho menos de la honestidad y valentía del autor. Basta con una primera mirada para corroborar lo que aquí digo. Pero es obvio que el texto no resulta para nada un boceto. Y la sospecha se corrobora al final del mismo, cuando nos adentramos en el retorno de las carabelas: se trata, en rigor, y con rigor, nada menos que de una apuesta estética donde Alzuru se juega la vida, y me niego a creer el autor no aspire a una obra acabada, al menos en aspiración. Si bien el estado de incompletitud es immanente a nuestro pen-

sar sobre la vida, esta incompletitud aspira en algún momento rozar con esa sensación maravillosa de haber culminado, de regocijarse en la quietud transitoria del finiquito. En otras palabras, de acabar...

"El mundo es ambiguo, nada de vaguedades", nos decía el maestro García Bacca. "Si no vivo filosóficamente, habré perdido mi vida", nos dice a gritos cada página de esta apuesta estética de Alzuru. De tal manera que un boceto, así puesto de entrada, en singular y como primera palabra, ya nos dice más de lo que se quiso decir. PRIMERA TESIS DEL POR QUÉ NO ES UN BOCETO.

Y digo apuesta antes que estética porque está en juego la comprobación empírica de si es posible o no hacer filosofía, particularmente, filosofía de la vida cotidiana en este siglo de velocidades extremas. Para Alzuru, ha llegado el momento de afirmar enfáticamente, casi dogmáticamente, como aquí se afirma, que la filosofía sería (no el comentario inteligente, o la choricera de citas, o la migaja filosófica, o el destello de una frase elocuente) tiene mucho que hacer entre nosotros, en el mercado, en la calle mejor que en la rúa, en la casa y en la plaza, en esta y cualquiera otra plaza. Es posible lidiar con la complejidad actual y salir filosóficamente bien parados. SEGUNDA TESIS DEL POR QUÉ NO ES UN BOCETO.

La complejidad de la vida cotidiana nos puede hacer naufragar casi al zarpar. Porque la vida cotidiana no es un lago pristino, un mar calmo y transparente como el mar de Los Roques. Filosofar al hilo de la actualidad obliga a acercarnos a la complejidad cotidiana sin haberla previamente simplificado con el filtro de nuestros intereses y de nuestras formaciones y deformaciones. Obliga también a forjar una actitud a partir de un hecho sencillísimo, cual es lidiar con unos problemas que no elegimos. Nadie elige su amor ni su odio. La filosofía tiene que dejar sorprenderse, dirá Jonatan. Salir de la comodidad de la casa del ser filosófico, casi siempre encerrado en los cotos del campus universitario, donde trato cómodamente con lo que me provoca, para lidiar con el *datum* de la problemática cotidiana es una tarea por lo menos complicada. Pero es que el gran peligro de todos nosotros los filósofos es acabar refugiándonos en nuestras propias ideas, incapaces de comprender realidades ajenas y razonamientos de otra índole. Se necesita, pues, para salir al ruedo de lo cotidiano, una actitud, que Alzuru perfila a lo largo del texto y que se resume en una palabra para nada inocente y cargada de un sentido filosófico digno de toda la excitación que le produce comprender lo cotidiano y ponerse como filósofo en situación cotidiana. Esa palabra no es otra que "Estética". TERCERA TESIS EN FIRME, PROPUESTA, PERFILADA, ESCULPIDA Y A LA IMPRENTA: NADA DE BOCETO.

Pensar estéticamente es para Alzuru asumir la velocidad, la pluralidad, la fragmentariedad y la paradojalidad de esta ultramodernidad contemporánea. Pero es asumir también la rigurosidad y la firme-

za del pensamiento, la posibilidad de otorgar sentido y sistematicidad al tema que se trate. No es contradictorio, entonces, que una propuesta estética se asuma en estos tiempos tan grave en su propuesta como liviana en su formulación; tan cotidiana como la vida misma y a la vez trascendental como muchas de las aspiraciones humanas; tan lúdica en su vaivén como rigurosa en su planteamiento; tan sistemática en su aproximación como fragmentaria en sus postulados; en fin, tan firme en su proposición como boceto en su querencia paradigmática. Después de todo, es una apuesta estética que aspira recuperar el sentido extraviado de la filosofía, esto es, la posibilidad de que la filosofía sea propositiva, rigurosa y vinculante, y a la vez erótica, poética y atractiva; clara, contundente y axiológica y a la vez creativa, liviana y hasta desparpajada y bailable... Después de todo, aunque Alzuru se asume helenístico, pareciera más bien ser tan pitagórico como estricto: música y filosofía son indisolubles. Y es que, anécdota mediante, Alzuru suele cantar y bailar cuando escribe. Lo puedo afirmar públicamente puesto que lo he visto y oído, no me lo contaron...

Y es en esta recuperación de una tradición filosófica, que Alzuru se empeña en actualizar a estoicos y epicúreos, que aparece el argumento – nunca la crítica – que sustenta su postura: “Buscó – la filosofía – su origen y se regodeó con su pasado helenístico porque nunca dejó de ser orgullosa. Aunque había mandado al infierno a la historia como relato de verdad, le gustaba la arqueología como experiencia libidinosa... hizo gimnasia, se hizo práctica. Filosofía práctica fue su nombre.”

Lejos del “Cómo orientarse en el pensamiento” de Kant, o de las reglas cartesianas para la dirección del espíritu, la Estética de Alzuru pretende solventar ese no saber a qué atenerse característico de nuestros días. Reconocer lo trivial y lo relevante en el pastiche de lo cotidiano no es menuda cosa. Pero hacer del vivir un arte, hacer de la vida una vida que valga la pena ser vivida es una empresa filosófica a la vez grandiosa y humilde que no se sale fácilmente de la complejidad, de la contradictoriedad, de lo paradójico. Bueno, y quien dijo que el vivir y el pensar eran fáciles: *xalépa tà kalá*, “lo bello es difícil”, decía el maestro Sócrates. Más bien tendríamos que sospechar de cualquier beatitud filosófica que pretenda asumirse hoy como método y vivencia. Por eso Alzuru pone en boca de la filosofía lo que para él es su sino: “amo las cosas impuras, las contradicciones, las aporías, las tragedias y las conversaciones llenas de tragos hasta el amanecer donde todo es efímero e inconcluso”.

Viejo truco retórico ese de poner en el otro lo que es muy mío. Y es que Alzuru mezcla y confunde *ex profeso* aquella vieja intervención de Terencio hoy convertida en adagio *humanus sum, et humanus nihil a me alienum puto*, con la sublime y lapidaria sentencia de Camus: “Todos tus razonamientos no valen más que unos cabellos de mujer”, para desem-

bocar en una de las más bellas metáforas del texto a propósito de la filosofía: “La filosofía es una mujer, que anda de vuelta entre nosotros”.

Malas noticias, diría nuestro maestro Rigo-berto Lanz, pues por este camino el riesgo de acabar en un varadero sentimental está casi asegurado. Además, no se trata de cualquier mujer, que aparece sin ton ni son, *ex nihilo*. No. Esta mujer aparece fenomenológicamente, husserlianamente, merleau-pon-tianamente como el mismísimo mundo, esto es, como un logos preexistente que hace que la empresa filosófica contemporánea tenga que vérselas con el misterio y la opacidad de lo femenino. En el *Lebenswelt*, en el mundo de la vida, la filosofía no aparece de cualquier manera o a cualquier hora; aparece como una Estética de la Inminencia: “como una vagabunda despeinada, alborotada, estimulada y excitada. Sin margen, sin bitácora, a la deriva...”.

La inminencia frente a tantos adjetivos para una misma femina lo resume Alzuru con una frase de Merleau-Ponty: “nosotros tomamos de la mano nuestra suerte, nos hacemos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en que comprometemos nuestra vida, y esto es un acto violento que se comprueba al ejercerse” (PhP, p. XV). La filosofía, no obstante el descampado, el trasnocho y los tragos, está en mundo como el corazón está en nuestro cuerpo, y es ella quien mantiene constantemente vivo el espectáculo vertiginoso del acontecer mundano. Ya no es a la caída del crepúsculo del búho de Minerva hegeliano. Se trata más bien de atisbar la posibilidad de hacer filosofía al día siguiente, con el exceso de luz que trae el día después que se ha trajinado toda la noche entre neones, copas, gentes y asuntos de la noche. Alzuru lo concibe esparanzadamente como un trabajo posible, útil, actualísimo y estimulante. Averiguar lo que está pasando y negarse de plano a ser un colaboracionista de silencios cautelosos, claudicaciones cínicas o simplemente cómodas es la tarea del pensar contemporáneo. Por este camino, no queda otra que convertirnos en unos especialistas en complejidad.

Para una femina hermosa, un saber hermoso, un saber que no se limita a ver lo que pasa sino también a ofrecer soluciones para aquellos problemas que nos afectan en nuestra felicidad, a nuestro colectivo, en nuestra intimidad. Que el trasnocho y los tragos no le quitan lo bailao ni un ápice a esa dama hermosa que sigue siendo la filosofía, es obvio. Que le veamos hoy en su cadencia caminando medio perdida, con aires de pasar de todo, privilegiando después de todo la excitación como hermenéutica del comprender, entraña una dificultad supina que todo filósofo conoce: la filosofía no seduce con promesa de satisfacción. Eso al menos, es una honestidad que se agradece a la hora de acercarnos a ella sin ideas predeterminadas y sin engolamientos.

Con todo el peligro que entraña el asumir la filosofía como una mujer, frente a todos los muchos

riesgos, Alzuru no ha emprendido un boceto. Falso de toda falsedad. Estamos más bien ante una Teoría de la Sensibilidad Filosófica Contemporánea, expresada con el desparpajo de quien canta cuando escribe; del que se ocupa de sí mismo cuando escribe sobre Sábato o sobre la novela, sobre Nietzsche o sobre Heidegger, sobre el arte de vivir o sobre la autocomprensión cultural; del que aspira en colectivo pensar sobre nuestras actitudes y nuestras miradas, con la única aspiración de transfigurarse en una obra de arte en permanente gestación. Por eso el recurso de pensar en y con Montejó, por eso las ganas de juntarse con esa chica traviesa, vagabunda y despeinada que es hoy la filosofía, para poder decir si ambages: “soy esta vida y la que queda, la que vendrá después en otros días, en otras vueltas de la tierra, la que he vivido tal como fue escrita hora tras hora en el gran libro indescifrable, la que me anda buscando en la calle, desde un taxi y sin haberme visto, me recuerda. Ya no sé cuando llegará, qué la detiene, no conozco su rostro, su cuerpo, su mirada, no sé si llegará de otro país, en un tapiz volante o de otro continente... soy esta vida que he vivido o malvivido, pero más la que aguardo todavía, en las vueltas que la tierra me debe. La que seré mañana cuando venga en un amor, una palabra, la que trato de asir cada segundo sin saber que está aquí, si es ella la que escribe llevandome de la mano”.

Diego BERMEJO (Ed.) *La identidad en sociedades plurales*. Coedición con la Universidad de La Rioja, Anthropos, España, 2011.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

La cuestión de la identidad ha devenido tema candente. Las sociedades actuales se enfrentan, como nunca antes en la historia, al *factum* del pluralismo devenido genoma sociocultural de la sociedad posmoderna. Identidad y pluralidad se presentan en el marco de la globalización contemporánea como foco de atención inexcusable para la teoría y la praxis en un doble sentido: como problema y como oportunidad. El *boom* identitario se revela como síntoma de un malestar—social, político, cultural y existencial—provocado por los fenómenos de destradicionalización, desvinculación y despatriarcalización, causados por las transformaciones aceleradas acontecidas en el mundo actual, debidas a factores transnacionales tales como la mundialización del capitalismo, las tecnologías de la comunicación y de la información, y la circulación planetaria de flujos constantes de personas, bienes y servicios; malestar que activa una reacción resistente contra lo que se perciben como amenazas de disolución identitaria. La celebración exaltada de las diferencias identitarias, obligadas a reafirmarse en el lugar compartido de la ciudad abierta, democrática y plural, ha encontrado en la ideología del multiculturalismo un intento de justificación teórica con problemáticas consecuencias po-

líticas, sociales y jurídicas, a la vez que filosóficas, éticas y teológicas. La presencia ubicua y omnimoda del debate identitario habla del calado profundo de las cuestiones implicadas en el asunto. Pero, al mismo tiempo, el análisis acribico de las cuestiones ha puesto de relieve las contradicciones internas en el discurso identitarista, toda vez que tanto el énfasis diferencialista como el universalista se basan sobre una concepción esencialista y unitarista de la identidad. Los estudios aquí reunidos recorren múltiples aspectos implicados en la cuestión de la identidad desde perspectivas diversas—filosofía, ética, antropología, sociología, política, derecho, psicología, literatura, historia y teología—y, en su pluralidad, ponen de manifiesto la complejidad del tema. Aun no siendo exhaustivos, ofrecen un cúmulo de argumentos y controversias estimulantes—precisamente por no siempre coincidentes—para mantener vivo el debate sobre la identidad y más allá de la identidad.

ÍNDICE

Prólogo, por *Diego Bermejo*. Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna, por *Diego Bermejo*. El yo moral: imbricación entre autonomía y alteridad, por *Xabier Etxebarria*. Identidad humana y antropología. *Somos los mismos, pero no somos lo mismo*, por *José María Aguirre Orza*. Las identidades sangrientas: chivo expiatorio-mártir, héroe nacional y suicida-bomba, por *Josetxo Beriain*. Democracia, pluralismo y diversidad, por *Fernando Vallespín*. La (de)construcción de la identidad individual como tema en la novela posmoderna, por *Miguel Ángel Muro*. ¿En qué espejo me reconozco como persona?, por *Sabino Ayestarán*. La construcción del sujeto histórico, por *José Luis Gómez Urdáñez*. Las ambigüedades de la identidad religiosa, por *Juan Antonio Estrada*. Pluriverso religioso, identidad y diálogo entre las religiones, por *Juan José Tamayo*.

Jordi VALLVERDÚ: *¡Hasta la vista, baby! Un ensayo sobre los tecnopensamientos*, Anthropos, España, 2011.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

¿Piensan las máquinas como nosotros? ¿Somos capaces de pensar sin ellas? Vivimos en una época de vértigo, donde los seres humanos se modifican a sí mismos con mayor celeridad gracias a las biotecnologías y a los implantes corporales, mientras que al mismo tiempo surgen máquinas más y más complejas que parece comienzan a hacer sombra a sus creadores. Es curioso que mucha gente tenga miedo de los artefactos que razonan mejor que las personas en tareas muy especializadas, pero que sin embargo no sienta aprensión ante una grúa, un coche o un avión, máquinas todas que superan con creces las capacidades físicas de cualquier ser humano. Este libro ofrece respuestas históricas a cómo empezó todo este proceso

computacional y plantea al mismo tiempo cuáles son las claves para entender el *necesario* futuro simbiótico entre seres humanos y máquinas. Un nuevo pensamiento, audaz, libre, crítico y esperanzado, va fluyendo a lo largo del libro para intentar dar cuenta del nuevo presente y del inminente futuro.

ÍNDICE

Agradecimientos. Introducción al pensamiento *in silico*. 1. Los seres humanos y las máquinas. 2. Máquinas que ayudan a pensar. 3. Máquinas que piensan: la inteligencia artificial. 4. Máquinas que median el pensamiento. 5. ¡Hasta la vista, baby!... Reflexiones finales. Bibliografía.

JORDI VALLVERDÚ, profesor lector de la Universitat Autònoma de Barcelona, es especialista en filosofía computacional y filosofía de la ciencia, abarcando sus numerosas publicaciones un amplio espectro de reflexión, desde la epistemología, hasta la cognición artificial, la teoría computacional o la nueva ética para los sistemas artificiales (híbridos). Actualmente se dedica al estudio y desarrollo de emociones sintéticas, siendo su sueño el de poder llegar a crear máquinas con sentimientos y, por lo tanto, con mejores sistemas cognitivos.

Wolfgang WAGNER y Nicky HAYES & Fátima FLORES PALACIOS (Ed.). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*. Prólogo de Serge Moscovici, Traducción al español: Eréndira Serrano Oswald. Revisión: Sonia Ursini, Coedición con el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM), Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM) y Centro de Investigación y de Estudios del Instituto Politécnico Nacional (CINVESTAV), 2011.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

El pensamiento y la conversación en el transcurrir de la vida diaria difieren de la forma en que se piensa y discurre en contextos más formales, aunque esta diferencia no siempre se toma en cuenta en la psicología social. Por tanto, se requiere de otro enfoque que tome a las mujeres y los hombres de la cotidianidad como actores principales y competentes, en lugar de sólo aludir a sus deficiencias cognitivas. Este libro versa sobre la teoría de las representaciones sociales que nos propone una solución al articular los procesos psicológicos colectivos e individuales.

El texto inicia con un análisis general del pensamiento cotidiano en la psicología, discutiendo luego las investigaciones de los sistemas sociopolíticos, culturales y de ciencia popularizada respecto al sentido común. La teoría se presenta a partir de los trabajos clásicos y contemporáneos de la construcción social del mundo, desde el nivel individual de

las representaciones como metáforas, las imágenes y las estructuras cognitivas, hasta fenómenos colectivos tales como el diálogo, el discurso y los significados compartidos. El capítulo final del libro aborda los desarrollos epistemológicos y metodológicos del campo. Es la primera obra en castellano que abarca e integra la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici.

ÍNDICE

Agradecimientos. Prólogo, por Serge Moscovici. Psicologías latinas, por Fátima Flores Palacios. Introducción. 1. Vida cotidiana, conocimiento y racionalidad. 2. Introducción a las representaciones sociales. 3. La topografía de la mentalidad moderna. 4. La organización y la estructura de las representaciones sociales. 5. La dinámica de las representaciones sociales. 6. Discurso, transmisión y universo compartido. 7. Acción, objetivación y realidad social. 8. Aspectos epistemológicos de la teoría de la representación social. 9. Métodos en investigación de las representaciones sociales. Referencias bibliográficas.

WOLFGANG WAGNER. Doctor en Psicología Social, es profesor de Psicología Social y Economía en la Universidad de Linz. Ha sido profesor visitante en el Reino Unido, Francia, España y América Latina. Es fundador de *Papers on Social Representations* y autor de múltiples obras publicadas en diversos idiomas. **NICKY HAYES**. Doctora en Psicología Social. Su campo de investigación se enfoca a las representaciones sociales y la identidad social en el contexto cotidiano y empresarial. Es reconocida autora de varias obras a nivel internacional. **FÁTIMA FLORES PALACIOS**. Doctora en Psicología Social. Investigadora en el área de representaciones sociales, género y salud, es autora de diversas publicaciones reconocidas en el ámbito internacional, entre ellas *Psicología social y género*.

Víctor FLORES OLEA. *La crisis de las utopías*. Coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, 2009.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

La presente obra describe la desesperanza que se ha extendido en el mundo por el fracaso de las promesas de la Ilustración en el siglo XVIII, así como por el esencial desengaño que han originado los «socialismos realmente existentes». Unos y otros, no obstante las grandes ilusiones que levantaron en su tiempo, dejaron inconclusas sus promesas, cuando no fueron francamente negadas y traicionadas.

Pero no se trata de un texto desencantado. El autor nos habla al final del libro de «la necesidad de la utopía y de la esperanza» como elementos irrenunciables de la condición humana. Trata especifica-

mente de ciertas experiencias «liberadoras» que se han dado en el Tercer Mundo, sobre todo en América Latina, y que abren el horizonte a nuevas posibilidades de libertad, de democracia auténtica, de igualdad, de plena realización de las facultades humanas. El hombre no habría renunciado a la «utopía», a la posibilidad de un «mundo mejor», con un desarrollo armónico en todas las dimensiones del individuo y la sociedad.

ÍNDICE

Preliminar. Cap. I. El marxismo occidental. Cap. II. El socialismo y sus fracasos. Cap. III. Las transformaciones en China. Cap. IV. Las destrucciones del capitalismo. Cap. V. El desplazamiento de la revolución al Tercer Mundo (las luchas anticoloniales y antiimperialistas). Cap. VI. Las transformaciones en América Latina. Cap. VII. La necesidad de la utopía (el principio de esperanza). Bibliografía.

VÍCTOR FLORES OLEA es catedrático e investigador universitario en México y ha sido embajador y Ministro de Cultura. Desde hace años ejerce el periodismo editorial. Autor de un buen número de libros literarios y otros en los que ha publicado su obra fotográfica. Flores Olea es un militante de la izquierda pero sin filiación partidaria, estando más cerca de los *nuevos movimientos* sociales y entre quienes sostienen la necesidad de desarrollar un amplio pensamiento crítico.

Ileana RODRÍGUEZ & Josebe MARTÍNEZ (Eds.). **Estudios transatlánticos postcoloniales I. Narrativas comando / sistemas mundos: colonialidad / modernidad**. Coedición con UAM-Iztapalapa, México, 2009.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

Este volumen inaugura el proyecto editorial Estudios Transatlánticos Postcoloniales. En él se introduce al lector en un debate de campo hasta hoy ignorado en nuestros entornos académicos hispanos. Se dirimen aquí asuntos relacionados con la modernidad y los sistemas mundo. Los ensayos laboran dentro de los conceptos de la colonialidad del poder y del saber y debaten las propuestas de Estudios Transatlánticos trabajando sobre el terreno mismo desde ambas orillas. El volumen abre con los desencuentros, desorientaciones, sueños de los primeros españoles llegados a esa extrema dura, mundos donde para ellos todo era nuevo pero para los habitantes del lugar todo era viejo. Los sistemas de gobierno, de tenencia de la tierra, las diferentes lenguas, las organizaciones territoriales, los sistemas sociales y culturales chocan frontalmente con el individualismo feroz de unos sujetos que acababan de soltar las amarras religiosas y se habían arrojado contra los grandes mitos continentales, formadores de resistencias, adentrándose en la nerviosa frontera del mar tene-

broso. En esa confrontación empiezan los estudios transatlánticos y transoceánicos. América es la primera instancia de cómo el ímpetu empresarial, al toparse con obstáculos infranqueables, utiliza las armas de destrucción que desforman jurisdicciones territoriales, retuercen tradiciones culturales, desenraizan poblaciones y desgarran el mismo tejido humano. El texto ilustra cómo se desdoblán las creencias, cómo lo que se registra desde la alta cultura en una orilla, desde la otra se va armando desde abajo, a retazos. El imperio de papel visto desde la ardua documentación, del ir y venir de escritos que desde la historia de la cotidianidad se torna en legalidades, legislaturas, epistemologías y termina siendo un análisis de imperios que abarca todos los pilares del mapamundi.

ÍNDICE

Introducción, por Ileana Rodríguez y Josebe Martínez. SECCIÓN PRELIMINAR. EXTREMA DURA: HISTORIAS SIN FIN: Desorientaciones geográficas, extrañamientos lingüísticos, deposiciones desarticuladas, rediseño de tierras, reescritura de leyes, conversiones fingidas. Culturas en pugna, historias sin fin, por Ileana Rodríguez. Extrema dura, mar tenebroso, *mundus novus*: amo-esclavo. El deseo en la práctica descolonial, por Josebe Martínez. SECCIÓN 1. ¿QUÉ SON LOS ESTUDIOS TRANSATLÁNTICOS?: PERSPECTIVAS, VERTIENTES Y DEBATES: Posteoría y estudios transatlánticos, por Julio Ortega. Estudios transatlánticos: geo-políticas en una perspectiva comparada, por Sara Castro-Klaren. Al sur y al este: La vertiente africana de los estudios transatlánticos postcoloniales, por Brad Epps. La introducción de los discursos colonial y postcolonial en los estudios latinoamericanos, por Juan Zevallos Aguilar. SECCIÓN 2. SOBRE EL TERRENO MISMO: VÍNCULOS, DISPUTAS, SENTIDOS, SILENCIAMIENTOS: Desvelando colonialidades: áreas en busca de atención en los estudios latinoamericanos, por Rocío Quispe-Agnoli. Cuando el otro habla: entre el silenciamiento y la performatividad, por Olatz Gonzales Abrisketa e Ignacio Mendiola. SECCIÓN 3. NARRATIVAS COMANDO / SISTEMAS MUNDOS: COLONIALIDAD/MODERNIDAD: La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, por Walter D'Amico. Michel Foucault: colonialismo y geopolítica, por Santiago Castro-Gómez. Del cosmopolitismo imperial al cosmopolitismo dialógico: humildad, solidaridad y paciencia, por Eduardo Mendiola. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad, por Enrique Dussel. Autores.

ILEANA RODRÍGUEZ (Univ. Estatal de Ohio) y JOSEBE MARTÍNEZ (Univ. Estatal de California y Univ. del País Vasco) han coordinado el presente volumen.

Hans-Georg GADAMER. *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Traducción de José Luis Iturrate Vea. Coedición con UAM/Cuajimalpa, México. 2010.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

¿Qué sigue siendo válido aún dentro de la tradición filosófica y cultural de Occidente, y concretamente de su invención más característica, la metafísica, tras los diversos intentos de destruirla realizados por filósofos como Heidegger y Wittgenstein? El siglo XX parece haberse concluido con una opinión negativa respecto a la cuestión del ser que ha arrastrado consigo toda cuestión planteada por la cultura occidental, desde el significado de la vida hasta el misterio de la muerte. Gadamer, entrevistado por Riccardo Dottori, habla sobre la filosofía de la finitud y sobre la importancia del Otro, sobre la relación entre ética y política y entre ética y retórica, sobre la filosofía contemporánea y sus principales exponentes, sobre la religión, sobre las varias expresiones del autoritarismo, sobre el antisemitismo y sobre el futuro de la filosofía. El camino que Gadamer nos indica es el de la práctica hermenéutica como lectura del mundo: el sentido de la realidad del trabajo, la tolerancia, la solidaridad, la duda y la prudencia al formular juicios pueden ser para el hombre los caminos de la salvación en esta tierra. De la crisis de la metafísica, de la muerte del Dios nietzscheano, nace la idea heideggeriana de un «último dios», nuevo recorrido de la humanidad, nueva interpretación totalmente humana de lo trascendente sobre la que Gadamer invita al lector a reflexionar.

ÍNDICE

Introducción, por Riccardo Dottori. CAP. PRIMERO. *Phronesis*: una filosofía de la finitud. CAP. SEGUNDO. ¿Ética o metafísica? CAP. TERCERO. Utilitarismo, pragmatismo, pluralismo (Calogero, Rorty, Popper). CAPÍTULO CUARTO. Ética y retórica (Vico, Nietzsche, Derrida). CAP. QUINTO. Metafísica y trascendencia. CAP. SEXTO. Ética y política (Habermas). CAPÍTULO SÉPTIMO. Tradición y emancipación. CAP. OCTAVO. La filosofía en medio de la tempestad. CAP. NOVENO. Entre Heidegger y Jaspers. CAPÍTULO DÉCIMO. Hacia una nueva religiosidad. APÉNDICE: Un diálogo socrático. Bibliografía de Hans-Georg Gadamer, por José Luis Iturrate Vea. Índice de nombres.

RICCARDO DOTTORI nació en Majolati Spontini (Ancona) el 27 de noviembre de 1940. Enseña Hermenéutica filosófica en la Universidad de Roma Tor Vergata. Estudió en Roma, Tübinga y Heidelberg, donde conoció a Heidegger y trabó una relación de amistad y colaboración con Gadamer, de quien ha traducido al italiano y editado importantes obras. Entre sus libros destacan *La reflexión de lo real. Entre la dialéctica del Espíritu absoluto de Hegel y la filosofía de la finitud de M. Heidegger y H.G. Gadamer* (ensayos

recopilados publicados en 1984 y en 2006), *Normatividad y legitimidad* (2001), *Razón y razonabilidad* (2005), *El arte y el juego de la existencia* (2007).

Juan Carlos SCANNONE. *Discernimiento filosófico de la acción y la pasión históricas. Planteo para el mundo desde América Latina*. Coedición con Universidad Iberoamericana, México, 2010.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

La acción y pasión históricas son como un texto que es posible interpretar, y aun discernir en sus características humanizadoras y/o anti-humanas. La primera parte de la presente obra –inspirándose en Paul Ricoeur– presenta una teoría filosófica sobre dichas hermenéutica y discernimiento. La segunda parte la pone en práctica, aplicándola a la situación actual tanto de América Latina como del mundo global, a fin de plantear su transformación en más humano. Al hacerlo, sin dejar de lado los signos negativos de los tiempos, pone sobre todo el acento en algunos gérmenes de novedad y esperanza que ya están surgiendo, y que desafían a nuestra libertad personal y colectiva. Así es como el presente libro plantea e intenta no una filosofía de la historia –al estilo clásico–, pero sí una filosofía de la acción histórica –sin olvidar la pasión de las víctimas históricas–, en una perspectiva de liberación humana de todo el hombre y de todo hombre y mujer.

ÍNDICE

A MODO DE PRÓLOGO. Filosofía de la acción histórica, por Jean Ladrière. Abreviaturas de algunas obras más citadas. Introducción general. I. HACIA UNA TEORÍA DEL DISCERNIMIENTO FILOSÓFICO DE LA ACTUALIDAD HISTÓRICA: CAP. PRIMERO. Hermenéutica y discernimiento del acontecer histórico como un texto. CAP. SEGUNDO. Dialéctica de la libertad y discernimiento histórico. II. ENSAYO DE DISCERNIMIENTO DE LA SITUACIÓN ACTUAL: Planteo general. 1.ª SECCIÓN: *La situación de Occidente y su impacto global*: CAP. TERCERO. Las lógicas de las distintas etapas de la sociedad occidental moderna. CAP. CUARTO. La globalización como hecho e ideología. CAP. QUINTO. Modernidad, postmodernidad, crisis cultural de Occidente. 2.ª SECCIÓN: *Signos de novedad histórica en América Latina hoy*: CAP. SEXTO. La irrupción del pobre: hecho de vida y libertad. CAP. SÉPTIMO. «Mestizaje» cultural, modernización e identidad latinoamericana. CAP. OCTAVO. El neocomunitarismo como alternativa viable. 3.ª SECCIÓN: *¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?*: CAP. NOVENO. Del individualismo competitivo a la comunión. III. PROYECCIONES HACIA UN FUTURO ALTERNATIVO: Introducción. CAP. DÉCIMO. Aportes filosóficos para una teoría y práctica de ins-

tituciones justas. CAP. UNDÉCIMO. Desafíos ético-sociales de la regionalización en el marco de la globalización. CAP. DUODÉCIMO. Normas éticas en la relación entre culturas: hacia la interculturalidad. Conclusión general. Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone, *por A. Fresia, SDB*. Complemento al «Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone».

JUAN CARLOS SCANNONE. Decano y catedrático de Filosofía en la Universidad del Salvador (Área San Miguel, Prov. de Buenos Aires, Argentina). Profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana, de las Universidades de Francfort y Salzburgo, de la Universidad Iberoamericana (México), de la Facultad jesuita de Filosofía (Munich), del Instituto Internacional Lumen Vitae (Bruselas), etc. Se lo sitúa en la corriente histórico-cultural de la filosofía y la teología de la liberación. Entre sus obras pueden mencionarse: *Ser y encarnación* (1968), *Teología de la liberación y praxis popular* (1976), *Evangelización, cultura y teología* (1990), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990), *Sabiduría y liberación* (1992), *Religión y nuevo pensamiento* (Anthropos, 2005). Su aportación científica puede verse en más de doscientos artículos publicados en libros y en revistas especializadas.

Hugo ZEMELMAN. *Los horizontes de la razón. III. El orden del movimiento*. Coedición con la Universidad de Manizales, Centro de Conocimiento y Cultura para Latinoamérica (CECCAL), Colombia, 2010.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

El texto que se presenta es la continuación de la serie de *Los horizontes de la razón* I y II, aunque también se podría considerar como una introducción a esos mismos textos enriquecida con los aportes de los otros libros que fueran publicados posteriormente. La obra representa un esfuerzo por ampliar lo que se ha venido planteando en torno al uso crítico de la teoría y acerca de la necesidad de nuevas categorías para organizar el pensamiento socio-histórico. En ella se ha puesto énfasis en recuperar la historicidad en el plano del sujeto, lo que se traduce en su propio movimiento, pues sin el movimiento del sujeto difícilmente se puede pensar la historicidad de la «cosa», o de las externalidades, ya que se produce una disociación entre el sujeto y su contexto. De ahí que se procure abordar el método como forma de potenciación de la realidad, así como reconocer que el conocimiento socio-histórico supone ser construido desde los espacios de intervención del hombre; por ello la importancia de la relación del pensamiento con los valores que le dan sentido al acto de pensar y conocer. Todo lo cual se recupera en el planteamiento en torno al análisis de coyuntura como metodología que, por una parte, necesariamente incorpora al suje-

to, y de otra, concibe la realidad externa como espacio de construcción. En definitiva, se plantea el análisis de coyuntura como ángulo de razonamiento que permita definir una estrategia de investigación desde las exigencias del presente en tanto espacio de construcción de los sujetos. Estrategia que resulta del intento de construir conocimiento desde los desafíos de la conciencia histórica sin restringirse a las exigencias de la verdad.

ÍNDICE

A modo de prólogo, *por Josetxo Beriain*. Presentación, *por María Teresa Carreño Bustamante*. Preámbulo, *por María Beatriz Gentile*. Índice general de la obra. De lo existencial histórico. Introducción general. PRIMERA SECCIÓN. Del método en general. SEGUNDA SECCIÓN. El movimiento del sujeto. TERCERA SECCIÓN. Leer el orden como espacio de construcción. ANEXO I. Enfoque de tendencias y coyunturas en el análisis concreto. ANEXO II. Tiempo y espacio en el análisis de dinámicas sociales. El concepto de espacio en el análisis sociológico. Bibliografía. Comentario de lector, *por Juan M. Díaz Yarto*.

HUGO ZEMELMAN, chileno, abogado y sociólogo, profesor de la Universidad de Chile, exiliado en México. Actualmente es director del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL), con sede en México.

José A. GONZÁLEZ ALCANTUD. *Deber de lucidez. Fragmentos de radicalidad democrática en la edad del imperio*. Anthropos, Madrid, 2009.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

Frente al frecuentemente invocado *deber de memoria* y su paralela *necesidad de olvido*, que hacen correr mucha tinta en las sociedades democráticas actuales, basculando en el fiel de ambos conceptos, el autor alza la imperiosa presencia del *deber de lucidez*. La lucidez es un estado de vigilancia del sujeto en todo tipo de sociedades, sean democráticas o no, que permite mantener íntimamente asociadas las nociones de modernidad y crítica. Presupone su solo enunciado enarbolar la razón pensante para no decaer en la languidez del confort moderno, en épocas de bondad social y económica, ni en los estertores periódicos del mesianismo, en tiempos de crisis. El deber de lucidez es un mandato nacido de la Ilustración, que reclama penetrar racionalmente en los arcanos de los acontecimientos cotidianos, procurando desvelar su sentido y finalidad últimos. No tiene, por demás, pretensiones ideológicas omnicomprendivas, habida la presencia fragmentaria de la realidad poscolonial y posmoderna. Empero, sigue siendo un llamamiento a la radicalidad democrática, en la que ésta sea sobre todo un ejercicio sin desmayo del pensa-

miento libérrimo. El autor hace bajo este dictado, el *deber de lucidez*, tomado en su natural subjetividad y fragmentariedad, un recorrido por diversos acontecimientos, elegidos azarosamente, ocurridos desde los años ochenta, tanto en la vida política, social como cultural de España, Europa, América y norte de África. Éste es un texto abierto que llama a la vigilancia sobre lo que verdaderamente puede querer decir ser demócrata en el ámbito del ejercicio de la ciudadanía. Su valor procede de haber sido construido en simultaneidad con los acontecimientos, sin acomodación al pensamiento estatuido en cada momento. El deber de lucidez se significa así como acto de rebeldía del ciudadano que no se quiere dejar gobernar.

ÍNDICE

Sobre el deber de lucidez como imperativo democrático. I. Política, no más. I.1. Sueños adolescentes y realidades ulteriores. I.2. Fragmentos ácidos de los noventa. I.3. Terrores más que milenarios. I.4. Elecciones imperiales. I.5. Europa hoy. II. La cultura en su salsa crítica. II.1. Viajes sin fin. II.2. Por causas naturales. II.3. Metacomunicaciones. II.4. Misterios de la noche española. II.5. Llantos y risas. III. Turbulencias locales. III.1. Terrores. III.2. Patrones y clientes. III.3. Tres secuencias del crimen político-cultural. III.4. Vencidos. IV. Sobre el mal de exotismo y su cura. IV.1. Dos exotas en la Alhambra. IV.2. El romance del «vieux Maroc». IV.3. Gitanismo y antigitanismo en el mundo lorquiano. IV.4. La historia y el drama local en Andalucía. Epílogo. Complicidad y lucidez.

JOSÉ A. GONZÁLEZ ALCANTUD. Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Granada. Exdirector y fundador del Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» y expresidente de la Comisión Etnológica de la Junta de Andalucía. Profesor visitante en diversas universidades extranjeras, tales como Harvard o la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Autor de numerosos estudios, entre los que destacan los últimos: *Le Maure d'Andalousie* (2007), *Las palabras y las culturas. Catorce diálogos humanísticos en clave antropológica* (2008), *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología* (Anthropos, 2008) y *Heroínas* (2009). Director de la revista *Imago Crítica*.

Ileana RODRÍGUEZ & Josebe MARTÍNEZ (Eds.). *Estudios transatlánticos postcoloniales. II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*. Coedición con la UAM-Iztapalapa, México, 2010.

Esteban MATE, Barcelona, España. Catálogo

Este segundo volumen de *Estudios transatlánticos postcoloniales* recoge la polifonía de un momento discursivo fundacional en el proceso del imaginario americano y el occidental. Por una parte, los trabajos que lo componen recuperan y analizan obras

relativas a la reflexión primigenia sobre la trayectoria ibérica en Latinoamérica, reflexión que precede, en cuatro siglos, a lo que hoy en día encarna la crítica universitaria denominada Estudios Transatlánticos; por otra parte, estos artículos presentan los modelos con los que Occidente construye la colonialidad del poder y del saber; para mostrar, finalmente, los procesos transculturales, intertextuales y las específicas formas de apropiación cultural y literaria que experimentan las sociedades americanas sometidas.

El volumen toma como punto de partida la reciente investigación que reinscribe al imperio español en la base de una revolución científica y un proceso de modernización cuya génesis ha sido narrada en términos exclusivamente anglosajones. Dicha reinscripción requiere un examen riguroso y documentado de las presuposiciones teológicas, ontológicas y políticas de la disposición de la naturaleza, de la materialidad del trabajo indígena, y de la tradición creadora americana.

Como muestran estos ensayos, en los Andes, en Centroamérica, en la zona mexicana, la *experiencia* de esa trayectoria de reflexión colonial viene de lejos y compromete por igual a pensadores indígenas, mestizos y letrados que desde la modernidad temprana debatieron críticamente eso que hoy día llamamos «historia transatlántica».

ÍNDICE

Introducción, por Ileana Rodríguez y Josebe Martínez. SECCIÓN 1. LA VOZ INDÍGENA: Felipe Guamán Poma de Ayala y su texto-testigo del mundo colonial, por Rolena Adorno. Leyendo a Tezozomoc y a Chimalpahin en las instituciones mesoamericanas de escritura histórica, por José Rabasa. ¿Puede el Inca hablar? La *Ynstrucción y relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570), por Francisco A. Ortega. ¿Vínculos transatlánticos o transfusión de Occidente? La condición transatlántica pensada desde categorías conceptuales andinas, por Elizabeth Monasterios P. SECCIÓN 2. EL IMPERIO DE PAPEL: Imperialismo, colonialismo y derecho: una crítica postcolonial de la razón jurídica en la conquista de América, por Raúl Marrero-Fente. La disposición de la materia en *La información en derecho* de Vasco de Quiroga, por Orlando Betancor. Para narrar del imperio indiano: catacresis jurídica y el legado colonial español, por Cristián Roa de la Cártera. El sentido de un océano: el estatus ontológico y epistemológico del Atlántico en el estudio del imperialismo ecológico y económico europeos, por Gustavo Verdesio. Representación del sujeto femenino en algunos documentos legales de la colonia, por Rosa Ana Calvo. SECCIÓN 3. DISCIPLINAS DE LA MODERNIDAD: José de Acosta: entre el realismo político y disparates e imposibles, o por qué importan los estudios coloniales, por Ivonne del Valle W. Conversión, retórica y negación imperial: el espacio cristiano en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, por Santa Arias. Evangelización y teatro en la Nueva España: implicaciones ideológicas

lógicas de un discurso sincrético, *por Beatriz Aracil*. Los demonios transcontinentales, *por Carlos M. López*. El viaje de la escritura: literatura conventual y discurso imperial, *por Beatriz Ferrús Antón*. Peregrinaciones peregrinas: la re-escritura del viaje y el descubrimiento en las crónicas mestizas de la Nueva España, *por Lisa Voigt*. Autores.

ILEANA RODRÍGUEZ (Univ. Estatal de Ohio) y **JOSEBE MARTÍNEZ** (Univ. del País Vasco) han coordinado el presente volumen.